سلسلة آفاق في البناء الحضاري

٥

المثقف وقضايا الدين والمجتمع

فيصل العوامي

سلسلة تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

المثقف
وقضايا الدين والمجتمع

□ المثقف.. وقضايا الدين والمجتمع

□ تأليف: فيصل العوامي

□ الطبعة الأولى، ١٩٩٩

□ الناشر: منتدى الكلمة للدرسات والابحاث

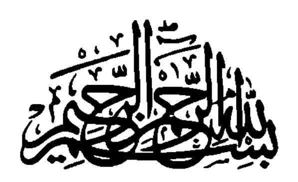
سلسلة آفاق في البناء الحضاري



المثقف
وقضايا الدين والمجتمع

فيصل العوامي

سلسلة تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث
لبنان - بيروت - الحمراء، ص.ب ٥٧٨٩ - ١١٣


بسم الله الرحمن الرحيم

هذه الدراسات

الفكر الاسلامي في هذا الوقت هو أكثر وعياً بالمسألة الثقافية من أي وقت مضى، وهذا الوعي هو محصلة تراكمات معرفية، ومخاضات الواقع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وانفتاحات على الفكر الانساني وعلومه الاجتماعية والانسانية.

ومن مؤشرات هذا الوعي وملامحه، الدعوات المتصاعدة حول تجديد الفكر الاسلامي، والعمل على صياغة المشروع الحضاري الاسلامي المعاصر، ونقد التراث وتنقيته، وتأسيس منهجية علمية في التعامل معه، والتأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية والانسانية، والنهوض بمراكز البحث العلمي والدراسات الحضارية.

ومن مؤشرات هذا الوعي. أيضاً... أن الخطاب الاسلامي المعاصر لديه من النضج ما يجعله يمارس النقد على ذاته، المفهوم الذي يتأكد حضوره بعد أن كان غائباً، وبعد أن كان التعامل معه حرجاً وبحذر شديد، فالدراسات الاسلامية المعاصرة التي تتصف بمنهجية نقدية، هي الدراسات التي ينظر إليها بجدية وتطلع للتغيير والاصلاح. فقد توارثنا بعض الأفكار والأعراف والأحوال التي لا يمكن الصبر عليها والركون إليها طويلاً، ونحن في زمن نتطلع فيه إلى نهضة حضارية اسلامية جديدة، وحتى لا تصل إلى أجيال المستقبل التي نضع عليها آمال الأمة والمستقبل الواعد. الأفكار والأعراف والأحوال، التي أصابت العقل الاسلامي بالجمود والسلبية والاحباط، عطلت منه قدرته على النهوض والابداع والاصلاح، المشكلة التي وصفها القرآن الكريم بتقليد الآباء والأجداد، حيث يتوارث الانسان والمجتمع منهم، الأفكار والأعراف والأحوال وهي من المشكلات الثقافية والاجتماعية التي اعترضت حركات الأنبياء والرسل، كما تحدث عن ذلك القرآن الكريم في آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ البقرة، ١٧٠، ﴿قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ المائدة، ١٠٤، ﴿إنّا وجدنا آباءنا على أمّة وإنا على آثارهم مهتدون﴾ الزخرف، ٢٢، ﴿إنّا وجدنا آباءنا على

أمّة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ الزخرف ٢٣،.

ولعل لفظة (أمّة) في الآيتين الأخيرتين، تشير إلى معنى النظام الاجتماعي العام بما يشمل النظم والأفكار، والأعراف والأحوال. وان رسالات الأنبياء هي دعوة للاصلاح الشامل، فهي فلسفة جديدة للكون والعالم، ترتكز على قاعدة التوحيد، ونظام للحياة والمجتمع يرتكز على قاعدة العدل، ومنهج للمعرفة والعلم يرتكز على قاعدة التسخير والعمران. تسخير الطبيعة بما فيها من ثروات وكنوز هائلة أودعها الله سبحانه وتعالى فيها للانسان. والعمران هو للإرتقاء بالانسان والمجتمع نحو الحضارة والتقدم، حتى يستطيع أن يواجه تحديات الحياة وصعوباتها من الأمراض والكوارث ومن كل المخاطر.

ولقد جاء هذا الوعي بالمسألة الثقافية في وقت تأكدت فيه الحاجة الثقافية، والنهوض بالعمل الثقافي، وتجديد وتطوير المنظومات الثقافية والمناهج الفكرية في الفكر الاسلامي والمشروع الاسلامي. بعد أن وقفنا على متغيرات وتحولات بالغة الأهمية والخطورة على الصعيد الاسلامي والعالمي، إلى جانب تلك المتغيرات والتحولات الذاتية والموضوعية التي مرّ بها المشروع الاسلامي المعاصر خلال العقد الماضي وهذا العقد، حيث فرضت وبتأكيد قاطع الاستجابة لهذه المتغيرات بإدخال تجديدات على بنية المفاهيم وتطورات في هيكلية الأفكار تفاعلاً مع الأوضاع الجديدة وتواصلاً مع حركة الزمان، وحضوراً متجدداً، فنحن في فترة هي من أهم الفترات حاجة إلى التشخيص وبكيفية علمية ومعمّقة وشاملة، فالعالم من حولنا يتغير بسرعة وكأن التاريخ يتحرك بعجلات سريعة وما يحدث في العالم هو تحولات حضارية، وأن هناك إنبعاثاً جديداً للحضارات غير الغربية. من هنا كانت الحاجة إلى تقويم حضاري جديد لعالمنا المعاصر.

وما ينقصنا في هذا الجانب هو القراءات الاسلامية العلمية والمحكمة للمتغيرات الدولية وتحولات السياسات العالمية، واستشراف مستقبليات العالم في مرحلة ما بعد الحرب الباردة.. في الوقت الذي تتعدد فيه القراءات المختلفة، خصوصاً تلك القراءات التي تتبلور من داخل مراكز الدراسات، والعمل البحثي المتخصص. إلا أنه في الجانب الاسلامي، نلحظ نقصاً علمياً واضحاً يترك أثره على منهجية التعامل مع هذه الأوضاع العالمية الجديدة، وبالذات حول موقع الاسلام في العالم المعاصر ومستقبلياته الحضارية.

وإن أعمق ما يجب أن نشخصه في هذه الفترة، هي الجوانب الثقافية على الصعيد الاسلامي والعالمي، فالثقافات في العالم اليوم تتعرض لإهتزازات داخلية، ومراجعات

نقدية في البنى المفاهيمية والمكونات المنهاجية.. ففي القسم الشرقي من العالم الغربي حصل إنهيار أكبر الأيديولوجيات الفكرية والفلسفية الوضعية، وهي الماركسية والاشتراكية العلمية، وهي الفلسفة التي كانت لها مذاهب في التاريخ والاقتصاد والسياسة والثقافة والفلسفة والفن والأدب والتربية والاجتماع والنفس، كما حاولت أن تكوّن لها نظريات حتى في العلوم الطبيعية. وسقوط هذه الفلسفة التي خرجت من دائرة الحداثة إلى دائرة التراث، يعني اهتزازاً في كل هذه المذاهب والنظريات.. وفي القسم الغربي هناك نزاع بين الحداثة وما بعد الحداثة، وبين الثقافة الأمريكية والثقافات الأوروبية، إلى درجة أن فرنسا تضطر إلى أن تشكل لجنة للدفاع عن الهوية أمام الهجمة الثقافية الأمريكية. وفي داخل القارة الأمريكية هناك نزاع بين الثقافات الأصلية والثقافات الوافدة.

وفي الجنوب الشرقي من قارة آسيا يتبلور نموذج للتقدم، يختلف عن نموذج الحداثة الغربية، فهو نموذج يجمع بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والحداثة، كما هو حاصل في اليابان.

وأما العالم العربي والاسلامي فهو يشهد إنبعاثاً إسلامياً ناهضاً ومتصاعداً يبعث في الأمة روح التجديد والنهضة والإصلاح.

وعلى الصعيد العالمي يشكل الاسلام الأكثر صعوداً بين الديانات والفلسفات، وهذا الصعود بدأ يُلحظ حتى في داخل الحضارة الغربية، وعلى مستوى شرائح اجتماعية ومهنية مختلفة، بعد أن كان الاعتقاد أن هذه الحضارة، مع ما وصلت إليه من التقدم الكبير والحداثة المتطورة أصبحت محمية من هذه الأفكار التي تنتسب إلى خارج المرجعية الفكرية الغربية. وبشكل عام، فإننا بحاجة إلى تقويمات ثقافية جديدة لتشخيص تطور وتغير حركة الأفكار والمفاهيم في العالم.

والخطاب الثقافي الاسلامي المعاصر، لكي يأخذ دورته الحضارية، وينجز مهامه المعاصرة، ويستعيد مكانته الفاعلة، ويضمن تواصله الحيوي مع المستقبل وتحدياته وآفاقه، لابد من أن يجدد من نفسه في الأمور التالية:

أولاً: أن يتجه الخطاب الثقافي الاسلامي المعاصر من الانشغال بنقد الآخر إلى الانشغال بنقد الذات. لأن ما عندنا من هموم تكفينا، ولأننا نريد أن نطور أنفسنا أولاً، وهذا لا يمكن إنجازه إلا بنقد الذات، لا بالانصراف نحو نقد الآخر الذي قد يشغلنا عن

نقد الذات.

ثانياً: أن ينتقل الخطاب الثقافي الاسلامي المعاصر من منهجية النقد إلى منهجية البديل. فخلال عقود من الزمان، والخطاب الثقافي الاسلامي يتركز عطاؤه في مجالات النقد والرد والدفاع أمام التيارات الفكرية الوافدة، وتصوراتها لقضايا المرأة والاقتصاد والاجتماع والأخلاق والسياسة، وما كانت تثيره هذه التيارات من شبهات وإشكاليات. وحان الوقت إلى أن يتركز عطاء الخطاب الاسلامي في بلورة البديل الاسلامي المعاصر لهذه القضايا وكل ما تتطلبه الأمة.

ثالثاً: أن ينتقل الخطاب الثقافي الاسلامي المعاصر من العموميات إلى الخصوصيات، ومن الكليات إلى الجزئيات، ومن المطلقات إلى نسبيات المكان والزمان، ومن المجملات إلى المبيّنات، من خلال تفصيل مناهج ونظم الاسلام الشاملة.

رابعاً: وقف الإجترار الفكري وتوليد الاشكاليات التي يفترض أنها خرجت من دورة الزمن أو من تأريخية تطور الفكر الاسلامي، وما عاد لها من ضرورة، من قبيل: هل أن في الاسلام اقتصاداً؟ أو هل أن الاسلام يعارض العلم أو التقدم وما أشبه، والاتجاه نحو الابداع والابتكار والتجديد.

خامساً: أن يتحول الخطاب الثقافي الاسلامي المعاصر من الاهتمام والانصراف لقضايا الماضي ومشكلاته، إلى الاهتمام بقضايا الحاضر واستشراف المستقبل.

وهذه الدراسات «آفاق في البناء الحضاري» هي إسهام ثقافي ينطلق من هذه الرؤية. ونبذل جهدنا في أن يعبر عنها.. وهي بعيدة كل البعد عن عوامل الفرقة والخلاف، والتجزئة بأشكالها كافة، ودعوة للحوار وإعمال العقل، والتمسك بالأصالة والثوابت، في إطار رؤية حضارية إسلامية معاصرة.

منتدى الكلمة
للدراسات والأبحاث

مقدمة

ليس ثمة ضغوط مرحلية ملحة، أو خصوصية هامة، حرضتني على انتخاب هذا الموضوع، وإنما هو موضوع يقع في سياق موضوعات كثيرة ينبغي إبداء النظر في بعض تفاصيلها. فالمرحلة الثقافية التي نواكبها تفرض علينا النظر في كثير من الأفكار والممارسات والحقائق المتصلة بنا عضوياً، والتي تتبادل معنا التأثير والتأثر. من جملتها كل ما له علاقة بالنخب سواء الدينية أو السياسية أو الثقافية أو الاجتماعية.

ولأن مسيرة العمل الثقافي والاجتماعي تتأثر سلباً وإيجاباً بالصورة الفعلية التي تظهر فيها هذه النخب، فإنه يتحتم علينا التأمل في تلك الصورة وتسجيل الملاحظات المناسبة عليها. والمثقف هو فصيل من تلك النخب الفاعلة، ولايصح تناسيه أوالتغافل عنه، وإن كان قد يغفل هو عن نفسه أحياناً. فيجب مراجعة شؤونه الفكرية والاجتماعية وحتى النفسية، لأنه نافذة واسعة تطل على المجتمع، فيمكن عبره إصلاح كثير من الأخطاء والإشتباهات الاجتماعية، وهو الطموح المطلوب، كما يمكن عبره اختراق المجتمع وبث الفوضى الثقافية فيه.

وقد جاءت هذه المحاولة في هذا السياق، ولكن لالتستوعب كل شؤون المثقف، وإنما لتثير استفهامات على بعض ما يشيع في وسطه في دائرتي الدين والمجتمع لاغير.

وقد انتخبت بعضاً مما يتعلق بالدائرة الأولى، مما له الأولوية في نظري، بقصد إعطاء صورة للعلاقة الحاكمة بين المثقف والدين. فركزت على البحث في المجال الذي يمكن أن يتحرك فيه المثقف حين يتعامل مع ثقافة الدين، وعلى منهجيته في تحصيل الحقائق، وهل إنها قائمة على الشك أم اليقين، وعلى موقفه من التجليات الغيبية.

وإلا فإن هناك الكثير مما يمكن تناوله بالبحث في خصوص هذه الدائرة، كالمثقف بين النص والعقل، وبين الروح والعقل، وبين التراث والواقع، وبين التسليم والتمرد، وما

أشبه، لكن كل ذلك لايقع تحت مخطط هذه المحاولة.

وأما ما أردت التعرض إليه فيما يتعلق بالدائرة الثانية، فلا يتجاوز غير العلاقة المقدمية بين المثقف والمجتمع، التي تتركز في إشكالية العزلة والإبتعاد عن الساحة العامة، مع تذكير سريع ببعض الخلقيات المفترض ملازمتها للمثقف أثناء مشاركته الثقافية والاجتماعية.

وحيث أن حياة المثقف لاتخلو من بعض المحطات الحرجة، فقد رأيت التوقف عند واحدة منها ولعلها الأكثر حرجية ـ وذلك لإدخال الجانب التطبيقي في هذه المحاولة ـ وهي العلاقة الجدلية بين المثقف والفقيه.

أرجو أن أكون قد وفقت في إحراز شيءٍ مما كنت أصبو إليه، وإن كان ثمة تقصير في ذلك، فإني ألتمس العذر من كل من سيسرّح نظره في صفحات هذا الكتاب.

والحمد لله رب العالمين، وصلواته على نبينا محمد وآله الطاهرين.

الأربعاء ١٩/٤/١٤١٩هـ

فيصل العوامي

الفصل الأول

بين المثقف والدين

- رؤية تأسيسية للعلاقة بين المثقف والدين.
- المثقف: ومساحة التفكير المتاحة في الثقافة الدينية.
- المثقف: بين الشك واليقين.
- المثقف: بين الغيب والتجريد المادي.

رؤية تأسيسية للعلاقة بين المثقف والدين

بين الإنسان والدين علاقة جوهرية لايمكن تفكيكها وإبعاد أحدهما عن الآخر بحال. والباعث على هذه العلاقة العميقة لعله يكمن في أن كلاً من الدين والإنسان يسير ضمن خط واحد وهو خط التوحيد. فالدين هو تجلٍّ صريح من تجليات التوحيد في الحياة اليومية، لأنه يترجم لنا معاني التوحيد. ولهذا فالقرآن مثلاً يأتي ليكون ناطقاً بالتوحيد ومبشراً به، فكل فكرة فيه أو حادثة أو إشارة من شأنها قيادة العقل نحو التوحيد، كما هو واضح لكل من له أُنسٌ بالقرآن، ومن هذا المنطلق ذهب بعض المفسرين إلى أن القرآن كله يتلخص في كلمة واحدة وهي التوحيد، وإن كلمة التوحيد تفصيلها القرآن كله.

ولو نتأمل في معاني كثير من الآيات نجد هذا التفسير جلياً، كما في قوله تعالى: ﴿أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم﴾[1] فالتوحيد ﴿أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ هو عين ما نطق به الدين، «ذلك ـ التويحد هو ـ الدين القيم». وبناء عليه فإن المعتقدات التي يدين بها أي إنسان إذا لم تكن منسجمة مع التوحيد فهي ليست من الدين. هذا ما لهجت به ألسن سائر الرسل: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾[2].

إذاً الدين يسير في خط التوحيد ويترجمه، وعليه فإن المخالفة للدين حتى لو كانت جزئية تميل بالإنسان عن خط التوحيد وتخرجه إلى خط الشرك مباشرة.

---

(١) سورة يوسف/ ٤٠.

(٢) سورة الأنبياء/ ٢٥.

انظر إلى هذه الآية المباركة:﴿وأن أقم وجهك للدين حنيفاً ولاتكونن من المشركين﴾[٣]. إنها توجه بصورة صريحة إلى هذه الحقيقة وهي أن الإسترشاد بهدى الدين يقود الإنسان نحو التوحيد، ولكن بمجرد أن يتخذ الإنسان موقفاً ليس من الدين يقع في نفق الشرك مباشرة، ووقوعه في الشرك دلالة على خروجه عن التوحيد. ولو لم يكن الدين سائراً في خط التوحيد، لما كان تركه ـ الدين ـ موقعاً في الشرك.

فالدين بهذا يكون تجلٍّ للتوحيد ومحكوماً به ومترجماً له. وهكذا فالإنسان فإنه يسير ضمن نظام التوحيد وينفعل به ولايمكنه القفز عليه، شأنه في ذلك شأن كافة المخلوقات. وذلك بتقريب أن التوحيد يتجلى في الحياة على هيئة سنن وقوانين، اي أن السنن منبعثة بصورة مباشرة من التوحيد، ولهذا نجد الأيات المباركة تكثر من إضافة لفظ الجلالة «الله ـ سبحانه وتعالى ـ» إلى السنة، ففي العديد من الآيات ورد قوله تعالى «سنة الله».

فالسنن هي قوانين الله سبحانه ـ وبالتالي فهي تجليات التوحيد ـ التي على أساسها تسير الحياة منذ أول يوم وجدت فيه وحتى يشاء الله سبحانه وتعالى. ﴿سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولاتجد لسنتنا تحويلا﴾[٤] فالسنن هي تجليات التوحيد. والإنسان محكوم بهذه السنن ولايمكنه تجاوزها، بل إن مجرد التحايل عليها مستحيل. ولهذا كثيراً ما أرجعنا القرآن الكريم إلى تجارب الماضيين الذين سعوا إلى تجاوز السنن وكان مآلهم الفشل. ﴿فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾[٥]. بهذا فالإنسان بطبعه يسير مع خط التوحيد، والدين كذلك أيضاً.

لهذا أصبحت العلاقة بينهما علاقة منسجمة وجوهرية، وهذا يعني أن الدين والإنسان لابد وأن يقفا على خط واحد، فالدين جاء للإنسان، والإنسان لابد له من دين ينسجم مع طبيعته يصلحه ويقوّمه ويهتدي به في مسيرته، ولأن كلاهما يسير ضمن نظام التوحيد، كان من الضرورة أن يلتقيا ضمن علاقة حقيقية لاصورية.

والآيات القرآنية افصحت لنا عن هذه العلاقة مؤكدة على ضرورتها لما بين الدين

---

(٣) سورة يونس/ ١٠٥.
(٤) سورة الإسراء/ ٧٧.
(٥) سورة فاطر/ ٤٣.

والإنسان من اتحاد عضوي. لننظر بإمعان في قوله تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً..)[٦]. فالخالق جل وعلا في هذه الآية يكشف لنا عن طبيعة هذه العلاقة، فهو سبحانه حيث خلق الإنسان وفرض عليه الإستسرسال في التعامل مع الحياة ضمن الحالة التوحيدية، سنّ له تشريعاً ـ وهو الدين ـ يحافظ على توحيديته تلك من خلال تنظيم مسيرته. فالباري «شرع» وسن «لكم» للإنسان بما هو إنساناً بعيداً عن أية صفة «من الدين» فالدين مشرَّع للإنسان ليلازمه طوال حياته ـ وهذا يكشف مستوى العلاقة المصيرية التي تربطهما ـ.

وما يؤكد مستوى هذه العلاقة ويدلل على أنها علاقة عضوية تربط بصورة حقيقية بين الدين والإنسان بما هو كذلك، إن الدين لم يفارق الإنسان يوماً منذ اول يوم له على هذه البسيطة. ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين..﴾. ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾[٧] فالعلاقة ليست مؤقتة بمرحلة دون أخرى، وإنما وجدت مع وجود الإنسان من نوح وإبراهيم وموسى وعيسى (ع) وهكذا حتى يشاء الله سبحانه وتعالى. لذلك أعود لأكرر أن العلاقة بين الدين والإنسان ـ بما هو كذلك ـ علاقة جوهرية وليست عرضية فحسب، علاقة حقيقية وليست صورية، علاقة طبيعية وليست متكلفة، لا بل هي علاقة مصيرية وليست مجرد علاقة هامشية، وهذا ما يفسر لنا الرفض القرآني الشديد لمجرد التفكير في فك تلك العلاقة ولو بالتحايل الخجل.

فلا شك أن ثمة ضغوطات تسعى دائماً لإمالة الإنسان عن حياته التوحيدية، وهو قد يتأثر فتارة يميل بعنجهية، وتارة يميل بحياء وخجل عبر إيجاد عدة حيل تبقيه ظاهراً واسماً بازاء الدين مع أنه حقيقة في معزل عنه. والقرآن الكريم ـ لتشديده على مصيرية العلاقة بين الإنسان والدين، وفض حتى ذلك المستوى، أي رفض التحايل لفك تلك العلاقة حقيقة وإبقائها صورياً. يقول تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين، يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾[٨]. ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن

(٦) سورة الشورى/ ١٣.
(٧) سورة فاطر/ ٢٤.
(٨) سورة البقرة/ ٨،٩.

اصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين﴾[٩].

فلمصيرية هذه العلاقة، فقد استحال فكّها أو العبث فيها حتى ولو بمستوى التحايل مع البقاء الصوري في صف الدين ـ كما هو واضح من الآية الأولى ـ بل لايمكن ذلك حتى في الحالات الحرجة التي تمر على الإنسان ـ كما في الآية الثانية ـ ولايستثنى من ذلك الحرج إلا بعض الحالات الخاصة جداً.

إذاً فالإنسان والدين يرتبطان في علاقة جوهرية ويسيران جنباً إلى جنب بصورة منسجمة على خط التوحيد. هذه هي الوجهة الداخلية للعلاقة بين الإنسان والدين، وهي تحكي لنا قصة التوافق الطبيعي بينهما في خط التوحيد. لكن لنا أيضاً أن نتصور من باب التجوّز وإلا فقد ندّعي أنها ترجمة لنفس الوجهة الداخلية، ويمكن أن نحللها بهذه الكيفية، وهي أن هناك ثمة ضرورتين تفرضان تلك العلاقة بين الإنسان والدين ولاتسمح بالتفكيك بينهما:

١ـ الإرادة الإلهية التي ترجمت على هيئة حكم تكليفي ملزم. فالله سبحانه وتعالى أراد هذه العلاقة ولم يسمح بفكها، حيث قال سبحانه في تشريعه لهذه العلاقة: ﴿فأقم وجهك للدين القيم..﴾[١٠]، ﴿إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾[١١]، ﴿ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه..﴾[١٢]. ولو لم تكن إلا هذه الضرورة لكانت كافية. فيكفي في لزوم هذه العلاقة والالتزام بها أن الله سبحانه أرادها وفرضها ولا كلام بعد ذلك لإنسان، إذ لاخيار للإنسان في مناقشة الله سبحانه في أحكامه وفروضاته، نعم له أن يتأمل حِكَمَها وأهدافها وتطبيقاتها لاغير. فالإرادة الإلهية بهذا كافية وقاطعة.

٢ـ توقف السعادة الإنسانية على إيجاد هذه العلاقة. فهذه العلاقة لأنها لم تأت من فراغ وإنما كانت نتيجة لحِكَم عالية وأهداف سامية، فلا بد أن يكون لها أثر على مسيرة الإنسان في الحياة، وأُولى وأهم آثارها إنها تزرع السعادة في طريق الإنسان وهو أعلى ما يطمح إليه. ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع

---

(٩) سورة الحج ، ١١.

(١٠) سورة الروم/ ٤٣.

(١١) سورة البقرة/ ١٣٢.

(١٢) سورة آل عمران/ ٨٥.

رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾(١٣). فانتهاج سبل السلام، والحالة النورانية في الحياة، والقدرة الدائمة على تشخيص الموقف المستقيم، هي تعابير مرادفة للسعادة، إذ أنها تجتمع مع بعضها لتشكل للإنسان السعادة، وما أهمها بالنسبة إليه. إن الإنسان يقضي حياته باحثاً عن السعادة، لكنه لايصل إليها إلا عبر تكريس العلاقة مع الدين، مع أنه قد يتصور أن ثمة دروب أخرى توصله إليها، فيرهق نفسه جرياً في تلك الدروب راجياً الوصول، لكنه يصطدم في نهاية مشواره حينما لايجد إلا السراب. والقرآن يصوّر هذه الحالة عند الإنسان أجمل تصوير فيقول سبحانه: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجد شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب﴾(١٤).

المثقف بين ذاته ودينه

بعد كل ذلك يتضح أن الإنسان بما هو إنسان بعيداً عن أي تمييز، يرتبط بعلاقة جوهرية مع الدين، وهو مكلّف بالالتزام بها ورعايتها بل والخضوع إليها. هذا على صعيد الإنسان بشكل عام، ولكن هل لنا أن نتصور استثناءات في المقام؟ هل لبعض أصناف الإنسان خاصيات مغايرة تبدل من طبيعة تلك العلاقة. وعلى رأس تلك الأصناف من يتمتع ببصيرة وعقل ـ باصطلاح القرآن ـ وهو المثقف باصطلاحنا؟

هل للمثقف أن يتميز عن غيره من سائر أصناف الإنسان في تلك العلاقة، أم أن شأنه شأن البقية في كليات الأمور وتفاصيلها؟ وبصورة أدق، ما هي علاقة المثقف بالدين؟ هل له أن يرتبط معه بعلاقة خارجية، فينظر على أساسها إلى الدين من الخارج، أم أنه محكوم بعلاقة داخلية؟

هذا ما سأصل إلى بحثه حالاً، وإنما قدمت بتلك المقدمة كي أؤسس لعلاقة المثقف بالدين من خلال النظر في احتمال وجود تمايز بينه وبين غيره من المثقفين، تمايز يعطيه صلاحيات خاصة تسمح له بأن يتحكم في شكل العلاقة تلك. فهل يوجد شيء من ذلك أم لا؟

---

(١٣) سورة المائدة/ ١٥ـ ١٦.

(١٤) سورة النور/ ٣٩.

لماذا أساساً نفترض وجود تمايز بين عموم الإنسان وخصوص المثقف؟ هل هناك ما يدعو لافتراض مثل هذا التساؤل، سواء من داخل التشريع الإسلامي أو من خارجه؟

في الحقيقة لامحذور ولا غرابة من إثارة الأمر هكذا، فافتراض التمايز معقول، إذ قد يختص المثقف عن غيره من بني الإنسان ببعض الأمور التي تظهر صراحة أوضمناً في الخطاب الشرعي المباشر على لسان المختصين من المتشرعة والمتكلمين والحكماء.

ففي دائرة التفكير ارتضى الدين لكل صاحب عقل أن يفكر في مبانيه وأن لايأخذها إلا عن اعتقاد شخصي لا عن تقليد، بل إن الادعاء بأن الدين أوجب ذلك أقرب من غيره.

لهذا دارت رحى البحث عند علماء الأصول وتوسعوا في تأسيس هذا المطلب، ولعل أغلبهم قال بوجوب البحث وإمعان النظر في المباني الاعتقادية وعدم كفاية التقليد فيها، كما ألمح إلى ذلك الشيخ «مرتضى الأنصاري» في تنبيهاته الملحقة بدليل الانسداد. فهو حين استعرض الأقوال في خصوص هذه المسألة أكد على أحدها، وهو القول الأول الذي يميل إليه الأكثر فقال: «الأول: اعتبار العلم فيها ـ الأصول الاعتقادية ـ من النظر والاستدلال، وهو المعروف عند الأكثر وادّعى عليه العلامة في باب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافة. وربما يحكى دعوى الإجماع من العضدي..»(١٥).

وفي ثنايا هذا المطلب دأب علماء الأصول على التفريق بين القادر ـ باصطلاحهم وهو المعنى المرادف للمثقف ـ وغير المتمكن من العلم ـ عموم الناس ما عدا المثقف ـ، وقالوا بوجوب النظر على الأول وكفاية الظن بل التقليد من الثاني. بهذا قال علماء الأصول وإليك عبارتهم «أما حكمه ـ القادر ـ التكليفي ـ في خصوص العمل بالظن ـ، فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن، فمن ظن بنبوة نبينا محمد (ص)، أو بإمامة أحد من الأئمة صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر، ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق، لأنه حينئذ يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإن بقاءه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلاً عن العلم به. والدليل على ما ذكرنا ـ من وجوب النظر على القادر ـ

---

(١٥) فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، ج٢، ص٣٦٩.

جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الإيمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن، وهي أكثر من أن تحصى»[١٦].

بل ذهبوا إلى أكثر من ذلك حين قالوا بعدم كفاية التقليد حتى لو أفاد الجزم، هذا ما ذكره الشيخ «الأنصاري» وإدعى أن عليه الأكثر فقال: «بقي الكلام في أنه إذا لم يُكْتَفَ بالظن وحصل الجزمُ من تقليد، فهل يكفي ذلك أو لابد من النظر والاستدلال؟ ظاهر الأكثر الثاني، بل ادعى عليه العلامة ـ قدس سره ـ في باب الحادي عشر الإجماع، حيث قال: «وأجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد»، فإن صريحه أن المعرفة بالتقليد غير كافية. ومثلها عبارة الشهيد الأول والمحقق الثاني، وأصرح منهما عبارة المحقق في المعارج، حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم في غير محله»[١٧].

هذا في خصوص القادر ـ المثقف ـ، وأما غيره فمال الأكثر إلى كفاية التقليد منه، وعدم وجوب تحصيل حتى مجرد الظن. فقد قرر الشيخ «الأنصاري» قائلاً: «الظاهر فيه ـ غير المتمكن من العلم ـ عدم وجوب تحصيل الظن عليه، لأن المفروض عجزه عن الإيمان والتصديق المأمور به»[١٨].

فالتمييز بين المثقف وغيره ظاهر على ألسن المتشرعة ومسلّم به عندهم. ولايقل عنه إن لم يزد عليه ما يحلظ على ألسن المتكلمين والحكماء، حيث أنهم يخصون المثقف بخطاب يخفوه على غيره لعدم قابليته للإستيعاب، «فابن رشد» مثلاً حين يتعرض لمناقشة «الغزالي» ويرد نقده للفلسفة والفلاسفة، يُشكِل عليه بأنه أضر بالحكمة والشريعة معاً حينما أنزل الفكر الخاص ـ وهو التأويل ـ إلى الجمهور ولم يحصره عند الخاصة. ثم يصنّف الناس في الشريعة إلى ثلاثة أصناف، الخطابيون وهم الجمهور الغالب، والجدليون، والبرهانيون، وهم أهل التأويل اليقيني ويعقب قائلاً: «وهذا التأويل ليس ينبغي أن يُصرّح به لأهل الجدل، فضلاً عن الجمهور، ومتى صرّح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف

---

(١٦) فرائد الأصول، ج١، ص٣٨١.

(١٧) فرائد الأصول، ج١، ص٣٨٢.

(١٨) المصدر السابق.

المشتركة، أَفْضَى ذلك بالمصرِّح به والمصَرَّح له إلى الكفر. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرّح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين، كما صنع ذلك ـ أبو حامد الغزالي ـ»(١٩).

وأمثال هذا التمييز في خطابات الحكماء والمتكلمين كثيرة. فافتراض هذا التمايز في أساسه أمر منطقي ويمكن لنا الابتناء عليه في تأسيس العلاقة بين المثقف والدين.

لهذا فإننا نسأل: ما وجه العلاقة بين المثقف ـ بصفته مثقفاً لابصفته انساناً عادياً ـ والدين؟

هل للمثقف أن ينظر للدين من الخارج، بحكم صلاحيته في النظر والاستدلال، أم هو محكوم بعلاقة داخلية لايسعه إلا الالتزام والتقيد بها؟.

في بادئ الأمر لابد أن نلحظ تلك المنزلة المميزة التي يحتفظ بها الدين للمثقف، فالمثقف ـ وهو العالم باصطلاح الشارع المقدس ـ هو حبيب الدين وخليله، والسر في ذلك أن الدين إنما وُجِدَ كي يُعْرَف، ولايعرفه إلا المثقف. فكل من يعرف الدين، الدين يقرّ به، لأن معرفة الدين هي بذاتها معرفة الله سبحانه وتعالى، والله سبحانه إنما خلق البشري كي يُعْرَف. فقد قال تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(٢٠).

أي الا ليعرفون، لأنهم إذا عرفوه وحدوه وعبدوه. وقد ورد في تفسير هذ الآية في «علل الشرائع» بإسناده إلى «أبي عبد الله الصادق (ع) قال: خرج الحسين بن علي (ع) على أصحابه فقال: إن الله عز وجل ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه»(٢١). وفي هذا السياق قال الإمام علي (ع): «أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده»(٢٢).

فالمثقف هو القادر على الاستفادة من عقله استفادة حقيقية، تقوده إلى الانفتاح على حقيقة التوحيد والتسليم بها، لذا قال تعالى: ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد﴾(٢٣). ﴿وليعلم الذين أوتوا

---

(١٩) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧، ص١١٩.

(٢٠) سورة الذاريات/ ٥٦.

(٢١) تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، ج١٨، ص٣٩٠.

(٢٢) نهج البلاغة الخطبة الأولى.

(٢٣) سورة سبأ/ ٦.

العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به فتخبت له قلوبهم..﴾[٢٤]. ﴿لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك﴾[٢٥]. ﴿قل آمنوا به أو لاتؤمنوا إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا﴾[٢٦]. وقد نقل لنا الأصبغ بن نباتة أن الإمام علي (ع) قال «بالعلم يطاع الله ويعبد، وبالعلم يعرف الله ويوحد»[٢٧].

فلكون المثقف يملك هذه القدرة، فقد نظر إليه الدين نظرة إيجابية متميزة، بل اعتبره حبيباً مقرباً إليه. وهذا تماماً ما نجده ظاهراً بجلاء في كثير من الروايات حيث أظهرت أقوال الرسول (ص) وأهل بيته (ع) تقديراً خاصاً للمثقف. فقد قال رسول الله (ص) «إن طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى حيتان البحر وهوامّ الأرض وسباع البر وأنعامه»[٢٨]. وقال (ص) كذلك «إن طالب العلم لتحفه الملائكة بأجنحتها ثم يركب بعضها بعضاً حتى يبلغوا سماء الدنيا من محبتهم لما يطلب»[٢٩]. وأيضاً «من جاء أجله وهو يطلب العلم لقي الله تعالى ولم يكن بينه وبين النبيين إلا درجة النبوة»[٣٠].

فالمثقف مكرّم وموقّر عند الدين، وذلك يرمز إلى وجود علاقة وثيقة ومميزة بينهما، وهي علاقة أيضاً مصيرية لايمكن الافتراق فيها، ولهذا فقد عاتب القرآن الكريم ووجه لوماً شديداً لأولئك المثقفين في التاريخ حين كابروا وأقدموا على مخاصمة الدين وفك العلاقة معه. سواء الذين عرفوا الحقيقة لكن كابروا، أمثال الذين قال عنهم سبحانه: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوا..﴾[٣١]. أو الذين كان بإمكانهم التأمل وإعمال الفكر ليصلوا إلى الحقيقة، لكنهم مع ذلك توقفوا فضلّوا واضلّوا، حيث قال عز وجل في شأنهم: ﴿وإن كثيراً ليضلّون بأهوائهم بغير علم.﴾[٣٢]. ﴿فمن أظلم ممن

---

(٢٤) سورة الحج/ ٥٤.

(٢٥) سورة النساء/ ١٦٢.

(٢٦) سورة الإسراء/ ١٠٧-١٠٨.

(٢٧) بحار الأنوار، ج١، ص١٦٦.

(٢٨) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٦٨.

(٢٩) بحار الأنوار، ج١، ص١٨٥.

(٣٠) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٦٦.

(٣١) سورة النحل/ ١٤.

(٣٢) سورة الأنعام/ ١١٩.

افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم﴾[٣٣].

وما صدر هذا العتاب إلا لأن الدين ينظر إلى المثقف على أنه نموذج متميّز بين الناس، لما يتمتع به من طاقة عقلية، من شأنها إيصاله إلى التسليم بحقيقة التوحيد، لكنه حيث لم يسخرها في هذا الاتجاه، وأنكر تلك الحقيقة استحق الملامة والعتاب والتوبيخ، حتى شُبّه في بعض الحالات بالحيوانات كما في قوله تعالى: ﴿مثل الذين حملوا التوارة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾[٣٤] ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث.﴾[٣٥].

فالدين رفع صفة الإنسانية عنه لعدم احترامه لعقله، وهذا يكشف لنا مدى تقدير الدين للعقل، فهو في نظره عظيم ومحترم، ومن لايعبأ به لايستحق أن يبقى على صفة الإنسانية وإنما أولى له أن ينساب مع العوالم الحيوانية. أما إذا استغله الإنسان استغلالاً صحيحاً ليكشف به الحجب التي تمنع من الوصول إلى الحقائق، فإن الدين يضعه في أعلى مراتب الإنسانية حتى لايبقى بينه وبين النبوة إلا درجة، كما في رواية تقدم ذكرها، وليس هذا فحسب، وإنما الدين يحابيه وينظر إليه بعين الأفضلية، فينشدّ إليه ليكوّن معه علاقة ثنائية متميّزة جداً. لاحظ قول الباري جل وعلا: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات.﴾[٣٦]. وما ورد عن رسول الله (ص): «فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر»[٣٧].

وعن الإمام علي (ع): «العالم حيّ وإن كان ميتاً، والجاهل ميت وإن كان حياً»[٣٨]. وعن الإمام الصادق (ع): «إذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الناس في صعيد واحد، ووضعت الموازين فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء»[٣٩]. هذا من جهة الدين، حيث نرى كيف أنه يختص

---

(٣٣) سورة الأنعام/ ١٤٤.
(٣٤) سورة الجمعة/ ٥.
(٣٥) سورة الأعراف/ ١٧٦.
(٣٦) سورة المجادلة/ ١١.
(٣٧) بحار الأنوار، ج١، ص١٦٤.
(٣٨) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٥٨.
(٣٩) بحار الأنوار، ج٢، ص١٤.

المثقف بنظرة متميّزة، ويدعوه لعلاقة حقيقية.

أما من جهة المثقف، فإنه أيضاً يبادل الدين هذا الشعور، فهو ينجذب بطبعه إلى الدين، والسر في ذلك أن من طبيعة المثقف التعطش للحقائق، فهو ينشدّ إلى كل من يستطيع أن يطلعه على معلومة جديدة صادقة، وينفر من الأكاذيب والأضحوكات ومن كل من يشعر منه المراوغة في إيصال الحقائق إليه، ولايجد المثقف أستاذاً صادقاً أفضل من الدين، فالدين يكشف له الحقائق البعيدة المدى بسهولة ويسر، بل يتبرع وبصورة مجانية ليملأ شغفه العلمي.

فالدين يزخر بالحقائق العظمى والمعلومات المؤثرة في مسيرة الإنسان، وهذا طالما أكدت عليه الآيات القرآنية، حيث يظهر منها كيف أن الله سبحانه وتعالى يمتنّ على رسله بأن كشف لهم الحقائق التي لو بذلوا قصارى مالديهم من طاقة، لن يصلوا إليها. فيقول سبحانه وتعالى في موارد عديدة: ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات..﴾[٤٠] ﴿كذلك نفصل الآيات..﴾[٤١]. ﴿وما كنت بجانب الغربي إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين، ولكنا أنشأنا قروناً فتطاول عليهم العمر وما كنت ثاوياً في أهل مدين تتلوا عليهم آياتنا ولكنّا كنا مرسلين، وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك لتنذر قوماً ما آتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون﴾[٤٢].

وآيات آخرى كالآية ٥٢ من سورة الشورى، والآية ١١٣ من سورة النساء. ومثيل ذلك كثير، فالدين كله حقائق وآيات. ولهذا فإن المثقف لايجد بدّاً إلا بأن يقترب أكثر من الدين ليتتلمذ على يديه ويتعرف من خلاله على الحقائق الصادقة. فالدين يكشف له عن أمور لو ارهق نفسه بحثاً ليلاً ونهارًا بعيداً عن الدين فإنه لن يستطيع أن يصل إلى شيء منها، كحقيقة الخلق مثلاً.

فقد حاول بعض الفلاسفة تجاوز الرؤية القرآنية في حل هذا اللغز وهو كيف وُجِدَتْ المخلوقات، فشرّقوا وغربوا معتمدين على غير القرآن الكريم من الأصول النظرية لكنهم لم يصلوا إلى شيء. في حين أن القرآن كشف لنا هذه الحقيقة بلا كلفة. جاء «الفارابي» ليجيب على هذا السؤال «كيف صدرت الوجودات عن الله سبحانه

---

(٤٠) سورة البقرة/ ٢٦٦.

(٤١) سورة يونس/ ٢٤.

(٤٢) سورة القصص/ ٤٤ - ٤٦.

وتعالى؟»، واسترسل في البحث حتى قرر نظرية الفيض، وملخصها أن «صدور الموجودات عن الله يجري على ترتيب معين وترابط محكم، وهو الذي يسمى الفيض أيضاً». فمن الوجود الأول (الله) يفيض ثانٍ (عقل ثانٍ). وبما أن الواحد أو الأول (الموجود الأول) لايفيض عنه إلا واحداً، وبما أن الأول لايليق به أن يباشر الموجودات المتعددة (المباشرة للمادة أوالمتلبسة بها)، فقد جعل «الفارابي» العقل الثاني جوهراً غير متجسِّم (غير متخذ صورة) ولا في مادة، ثم جعله يعقل ذاته ويعقل الأول ايضاً (بينما الأول لايعقل إلا ذاته). والواقع أن الثاني، عند «الفارابي»، يشبه الأول ولكنه ليس إيّاه. غير أن جميع مراتب الفيض التالية تصدر من هذا العقل الثاني.

وبما أن الثاني يعقل الأول ويتجوهر في نفسه، فإنه يفيض منه ثالث (عقل ثالث) من تعقله للأول ثم توجد عنه السماء الأولى من تجوهره في نفسه. ثم يستمر الفيض على هذا المبدأ فيكون العقل الرابع ومعه كرة الكواكب الثابتة، والعقل الخامس ومعه كرة زحل، والعقل السادس ومعه كرة المشتري، والعقل السابع ومعه كرة المريخ، والعقل الثامن ومعه كرة الشمس، والعقل التاسع ومعه كرة الزهرة، والعقل العاشر ومعه كرة عطارد، والعقل الحادي عشر ومعه كرة القمر. ومع فلك القمر تنتهي الموجودات المطلقة الكاملة التي لاتخضع للكون والفساد على ما نعرف من الفلسفة القديمة. وأما الموجودات التي دون فلك القمر فلا يمكن أن تكون كاملة ولا أن تصبح كاملة. وإن كانت تترقى صُعُداً وتبلغ كمالاً قاصراً على طبيعة كل جنس من أجناسها. وأدنى الموجودات دون فلك القمر الهيولى التي لاصورة لها، ثم فوقها العناصر الأربعة، ثم الجماد ثم النبات ثم الحيوان البهيم ثم الحيوان الناطق (الإنسان)[٤٣].

قرر «الفارابي» هذه النظرية معتمداً على بعض النظريات التي ساقها الفيلسوف الإسكندراني «أفلوطين» أحد الفلاسفة المحدثين في كتابه «التاسوعات»، أي بعيداً عن الأصل القرآني، ثم جاء «ابن سينا» واعتمد هذه النظرية وأجرى عليها بعض التحسينات. لكنها لم تستطع الصمود لمجانبتها للحقيقة، ولهذا بمجرد أن جاء الفيلسوف المغربي «ابن رشد» سخر منها وقال إنما هي محض أقاويل وخرافات[٤٤].

لكن القرآن الكريم من اليوم الأول تقدم بالإجابة عن هذا السؤال الكبير، ووضع

---

(٤٣) تاريخ الفكر العربي، عمر فروخ، بيروت: دار العلم للملايين، ص٣٥٩.

(٤٤) للاستزادة راجع «تاريخ الفلسفة العربية»، لجميل صليبا.

أمام الإنسان الحقيقة بلا تكلّف، وذلك حين أعلمه بأن الكون صدر عن الله سبحانه عبر الخلق لا الفيض ولا غيره، فقال سبحانه: ﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض بالحق.﴾[٤٥]. هكذا هو الدين، فهو معلّم الحقائق، وهذا ما يجذب المثقف المنصف إليه، لأن المثقف من طبيعته أنه يهوى الحقيقة ويبحث عنها.

إذن بين المثقف والدين علاقة جوهرية، ولكنها علاقة من نوع آخر، فهي تتفوق على تلك العلاقة المقررة بين الدين ومطلق الإنسان. إنها علاقة حميمة جداً يحترم فيها الدين المثقف أشد احترام، حتى يفضله على سائر بني الإنسان، وينشدّ فيها المثقف لأستاذه الدين كي يستمع إليه ويتعلم على يديه دون غيره.

وهذا يكشف لنا أن العلاقة بين الإثنين ليست مجرد علاقة خارجية كما يحلو للبعض أن يصورها، إنما هي علاقة داخلية تفرض على المثقف مسؤوليات وتوابع وتلزمه بها، لأن هذه العلاقة ترجمة فعلية للعلاقة العبادية بين المولى سبحانه المفترض الطاعة، وبين العبد الملزم بالطاعة والذي لم يزوَّد بالعقل إلا ليبلغ به أقصى درجات الطاعة لاليتمرد ويتعالى على سيده ومولاه.

لقد حاول البعض أن يؤسس لعلاقة خارجية بينه وبين الدين، فنظر إلى الدين من الأعلى وكأنه خارجٌ عنه، وذلك سعياً للتحرر من التبعات التي يفرضها الدين عليه. فوضع نفسه في موضع خاص، كي يسمح له بأن يحاكم الدين والقيم، معتبراً الدين مجرد قوانين أجنبية لاعلاقة لها به، ورفض حتى مجرد القبول بمحتويات النص الديني، لأن تلك المحتويات تقيّد عقله وتحجبه عن الانطلاق في عالم التفكير والإبداع العقلي. وذلك انطلاقاً من تصوّر أن ما ينتجه بعقله المجرد يتجاوز في إبداعه ما أسسه الدين في كتبه المقدسة.

انظر على سبيل المثال ما استخلصه «لوسين غولدمن» في كتابه «فلسفة التنوير» عند استعراضه لإنجازات النهضة الحديثة، فقد قال: «أرى أن أهم انجاز للتنوير هو إخراج الإنسان من دائرة ضيقة وضع نفسه فيها فيما يتعلق بالدين»[٤٦].

وكذلك ما ذهب إليه «إدوارد سعيد» في محاضرة له بعنوان «قول الحق في وجه السلطة». فهو بعد أن تساءل نيابة عن المثقف: كيف يقول المرء الحق؟ وأي حق؟ ولمن،

---

(٤٥) سورة الأنعام/ ٧٣.

(٤٦) فلسفة التنوير، لوسين غولدمن، ترجمة منصور كاوياني، ص٢٨.

وأين؟ أجاب قائلاً: «لسوء الحظ علينا أن نبدأ الرد بالقول أن ليس ثمة نظام أو منهج رحب وأكيد. بما فيه الكفاية لتزويد المثقف بإجابات مباشرة عن هذه الأسئلة. ففي العالم العلماني ـ عالمنا نحن، ذاك العالم التاريخي والاجتماعي: الذي صنعه الجهد البشري ـ لاتتوافر للمثقف سوى وسائل علمانية ليعمل بها. أما الوحي والإلهام، برغم كونهما معقولين تماماً كأسلوبين للفهم في الحياة الخاصة، فإنهما كارثتان إذ ا ما سعى المثقف إلى التنظير بموجبهما. وبالفعل فأنا مستعد لأذهب أبعد من ذلك وأقول ان على المثقف الإنهماك في نزاع مستمر مدى الحياة مع جميع الأوصياء على الرؤيا المقدسة أو النص المقدّس، الذين مغانمهم غفيرة وظلمهم لايطيق أيَّ اختلاف في الرأي، وبالتأكيد أي نوع من الاختلاف. إن حرية الرأي والتعبير المتصلّبة هي المعقل الرئيسي للمثقف العلماني، فالتخلي عن حمايته أو تحمّل العبث بأيٍّ من أساساته هو في الواقع خيانة لرسالة المثقف».

واستناداً إلى نفس التعليل يُنَصِّبُ «سعيد» نفسه مدافعاً عن «سلمان رشدي» حين يقول: «ولهذا السبب كان الدفاع عن كتاب «آيات شيطانية» لسلمان رشدي حتماً قضية مركزية جداً، من أجلها هي بالذات، ومن أجل كل انتهاك آخر لحقّ الصحافيين، والروائيين، وكتّاب المقالات، والشعراء، والمؤرخين، في التعبير». ثم يعقّب قائلاً: «وليست هذه مجرد قضية لمن هم في العالم الإسلامي، بل لمن هم أيضاً في العالمين اليهودي والمسيحي»(٤٧).

هذا منهج متبع من قبل العديد من أرباب الفكر على المستوى العالمي، حيث ينون علاقتهم مع الدين على أنهم نقّاد له، فالدين إنما أُنزل ـ كما هو مبناهم ـ لا لِيَتحُكم ويهذّب حركات الإنسان، ولكن ليُنتقد، لا لينشدَّ إليه الإنسان ويرتبط معه، وإنما ليتفرّج عليه وكأنه لايعنيه، لهذا لايجدون أنفسهم مضطرين للركون إليه في شيء من مواقفهم الفكرية.

ولاشك أن هذا نقيض للمنهج الديني، فهو لايكتفي بأن يجعل من المثقف مجرد شاهد لايتأثر ولا يؤثر، وإنما شريك وخليل، حيث يرتبط معه بعلاقة داخلية تفرض عليه مسؤوليات، وبناءً على ذلك فهو مطالب بأن ينظر إلى الدين من داخله، فيفكر وينظر

---

(٤٧) صور المثقف ـ إدوارد سعيد، دار النهار، الطبعة الثانية ١٩٩٦، ص٩٤.

بالإعتماد على مباني الدين لا كما يحلو له. هكذا ينظر الدين لطبيعة العلاقة بينه وبين المثقف، يدفعه للتفكير لكن من دون أن يخترق سياج الدين، ولاشك أنها علاقة إلزامية.

إن القرآن الكريم بهذه الكيفية، يحدثنا عن هذه العلاقة كما في سورة المائدة، فلننظر ونتأمل في عدد من آياتها المباركة فإنها ترسم لنا هذا المنهج بشكل مفصّل - سأنقلها بلا تعليق لأن كلام الله سبحانه وتعالى أوضح من أن يوضح - يقول جل وعلا:

﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيّون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولاتشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون، وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدّقاً لما بين يديه من التوراة وأتيناه الإنجيل فيه هدى ونور مصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين، وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون، وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكلٍّ جعلنا منكم شِرعةً ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون، وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولّوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيراً من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[٤٨].

فالمثقف ملزم بأن يقيّد عقله بقيم الدين وأحكامه، وأن يُحكِّم الوصايا الإلهية على ما ينتجه عقله المجرد من تصورات، وذلك هو مقتضى العلاقة الناشئة بين المثقف والدين. ولقد أَحْسَنَ القول أحد قضاة الشرع في الجنوب اللبناني، حينما تحدّث عن خلفيات الرفض لقانون الزواج المدني الذي طرحته الحكومة اللبنانية بذريعة الرغبة في حل بعض المشكلات الاجتماعية الحادثة، أحسن القول حين قال، بأننا يكفينا قبل كل

---

(٤٨) سورة المائدة/ ٤٤ - ٥٠.

شيء بأن الله سبحانه نهى عن زواج الرضيعة، وإنه جل شأنه أجاز الزواج من أكثر من واحدة، وأنه أمر بكذا ونهى عن غيره وما أشبه. يكفي في رفضنا أن الله سبحانه قال خلاف ما قالوا ولايحق لبشر ان يتعالى على كلام الله تعالى اسمه، والمصلحة لاشك في الامتثال لكلام الله سبحانه ولهذا رفضنا، لأن أحكامهم وقوانينهم مغايرة لأحكام الله سبحانه وقوانينه[٤٩].

هذا هو منهج الدين في تعريفه للعلاقة القائمة بينه وبين المثقف، فهو لايبني على أنها علاقة رمزية مجردة، وإنما هي علاقة حقيقية وملزمة، تفرض على المثقف مسؤوليات أساسية أبرزها التعرّف والتعريف، فهو مطالب بأن يتعرف على حقيقة الدين، وليس ذلك فحسب، وإنما هو مطالب بعد ذلك بأن يعرّف الدين للغير. إنه مطالب بأن يَعْرِف ويُعَرِّف. ولقد لخصت هاتان المسؤوليتان في آية واحدة من سورة التوبة حيث قال تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم..﴾[٥٠]. فأولى المسؤوليات بذل الجهد والطاقة للتفقه والتعرف على معالم الدين، والسبب في ذلك أن تطبيق الدين لايتم إلا عن طريق التعرف عليه، فبدون أن نعرف الدين لايمكن أن نطبقه. إن من لايعرف الدين ليس فقط لايطبقه كما هو، وإنما قد لايقدّره، ففي الدين الكثير من الأفكار والرؤى العميقة التي تحتاج إلى عقل وقلب سليمين ﴿وتعيهما أذن واعية﴾[٥١].

ولهذا فإننا لانتفاجأ إذا رأينا أو سمعنا من يهزأ ببعض التصورات الدينية بدعوى أنها لاتتناسب مع العقل. لانتعجب من ذلك، لأن ليس كل عقل يمر عليها ولايتأمل فيها بإمكانه استيعابها، ولعل هذا هو السر في الدعوة إلى التسليم في كثير من القضايا الدينية. ﴿فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[٥٢].﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما﴾[٥٣].

---

(٤٩) ورد ذلك في مقابلة معه أجرتها محطة «الجزيرة» الفضائية، حول الموقف من الزواج المدني.
(٥٠) سورة التوبة/ ١٢٢.
(٥١) سورة الحاقة/ ١٢.
(٥٢) سورة النساء/ ٦٥.
(٥٣) سورة الأحزاب/ ٥٦.

فقد يتوقف عقل الإنسان عن هضم بعض الأفكار لغزارتها، لكنه مع ذلك مطالب بالتسليم بها لاردها والاستهزاء بها. فلا بد إذاً من عقل ينظر في معارف الدين ويتأمل فيها حتى يستوعبها، وهذه هي أولى مسؤوليات المثقف.

إن التعرف على ثقافة الدين هو أولى ما تقتضيه تلك العلاقة، وأبرز ما ينبغي التعرف عليه:

١- **الأصول العامة للدين.** وهي عبارة عن الأسس التي يتمايز على أساسها المؤمن عن الكافر، والتي غالباً ما يتم بحثها في الحقل الكلامي من العلم، وعلى رأسها التوحيد، وكل ما يتصل به من صفات وأسماء، والرسل والرسالات وامتداداتها.

٢- **مناهج التفكير.** فالدين حينما أسس نظريات ودعى للتعرف عليها، لم يتجاهل أو يغفل تحديد الطرق الموصلة إليها، وإنما رسم طرقاً ومناهج من شأنها قيادة العقل نحو تلك النظريات، وهو ما تكفل ببحثه بشكل مسهب كل من علم الأصول والفلسفة.

٣- **الحقائق الكبرى والتفصيلية للدين.** وهي الجامعة للسنن الكبرى التي تنتظم على أساسها الحياة في مسيرتها، والقيم التفصيلية والتي تعتبر في حقيقتها تجليات لتلك السنن في الحياة الاجتماعية والسياسية وغيرها، ومجموع الوصايا والإرشادات التي حث عليها الدين إما بصورة مباشرة أو في ثنايا أحداث ومواقف تاريخية مؤثرة. فهذه هي الحقائق الكبرى التي تشكل حقيقة الدين وخلفيات أحكامه[٥٤].

ولايمكن للباحث والقارئ أن يجد مصدراً يكشف له هذه الحقائق ويضعها أمامه بشكل دقيق وواضح لا لَبْسَ فيه، أفضل من القرآن الكريم بضميمة السنة المطهرة.

فالقرآن يوجه عقل قارئه باستمرار إلى هذه الحقائق. يقول تعالى: ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾[٥٥].

٤- **التشريعات الخاصة والعامة.** وهي مجموعة الأحكام التكليفية والوضعية،

---

(٥٤) للاستزادة التفصيلية، يمكن العودة إلى «التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده»، للسيد محمد تقي المدرسي.. صدر منه ستة أجزاء.

(٥٥) سورة النساء/ ٣٦.

التي تستوعب جانبي العبادات والمعاملات. والتي يختص ببحثها مفصلاً علم الفقه.

فهذه هي أبرز المواد العلمية التي يفترض من المثقف المسلم أن يفرّغ جزءاً من وقته ليتعرّف عليها ولو بشكل مقبول. وذلك هو مقتضى ما ورد في صدر الآية: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين..﴾ هذه هي أولى المسؤوليات، أما المسؤولية الثانية فهي التي تضمنها ذيل الآية نفسها: ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ وهي مسؤولية التعريف، والتي تقضي بأن يتصدى المثقف للمشاركة في التربية والإعداد العلمي لأبناء المجتمع الذي يعيش فيه. وتفصيل القول في هذه المسؤولية سيأتي لاحقاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

المثقف: ومساحة التفكير المتاحة في الثقافة الدينية

ما هي حدود المساحة التي يمكن للمثقف أن يتحرك فيها حين يناقش الفكر الديني؟ هل هي مطلقة تتسع لكل ما يتصل بذلك الفكر من أصوله وفروعه وقيمه؟ أم هي مقيدة بقيود خاصة لايسع المثقف تجاوزها؟

في الفصل السابق تحدثنا عن طبيعة العلاقة بين المثقف والدين، واستخلصت في النهاية نتيجة صوّرت تلك العلاقة على أنها علاقة علمية، ومفادها إلزام المثقف بالتعرُّف على الدين. وحيث أن التعرف من الطبيعي أن يقود إلى المناقشة والإشكال، بل والبت في بعض الرؤى، كان لابد أن نتوقف لنناقش التساؤل المدوّن أعلاه حول مساحة المناقشة في الفكر والثقافة الدينيين، التي يتحرك فيها المثقف، وهل هي مطلقة، كما يتصوّر البعض، أم مقيدة كما يتصور البعض الآخر؟

والباعث على طرح هذا التساؤل ـ وهو الذي يعد من أبرز مواقع الإشكال الحاصلة بين الفقيه والمثقف، وأحد الجذور الأساسية المسببة لذلك الجفاء الملاحظ بينهما من القديم وحتى يومنا هذا. ما يشاع في العديد من الأوساط الثقافية من أن للمثقف الحق في مناقشة القضايا الدينية، وإن هذا الحق لايختص به الفقيه دون غيره.

ولاشك أن ذلك غير منحصر في التبني النظري، وإنما يمارس عملياً إما من خلال البت الصريح في بعض الأحكام، كما هو شأن العضوة السابقة في البرلمان الأردني «توجان الفيصل» التي قطعت بحرمة تعدد الزوجات في الإسلام استفادة من قوله تعالى ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا﴾[1]، أولا أقل من خلال التحفظ على بعض الأحكام

(١) سورة النساء/ ١٢٩.

والتوقف عن العمل بمقتضاها، نظير ما أثير قبل حين على صفحات جريدة الحياة، من التحفظ على مشروع الجهاد من جهة أن ما يُقيَّد به الحج من شرط الاستطاعة نافذ أيضاً في غيره من أبواب الفقه، وبناء عليه، فإن الجهاد إنما يكون مشروعاً إذا توفر شرط الاستطاعة بمعناه الأعم لا الأخص، فهو مرفوع كلاً عن الأمة مادامت غير مستطيعة اليوم من حيث القوة العسكرية والاقتصادية والبشرية والمعنوية، على إلحاق الهزيمة بالعدو، نعم إذا اكتملت جميع الشروط في لحظة تاريخية ما يصبح الجهاد مشروعاً، ومؤدى هذا الرأي القول بعدم مشروعية كل مشاريع المقاومة في الأمة سواء في فلسطين أو لبنان أو غيرها.

وهذا الإشكال غير مقيدة إثارته بأي محيط ثقافي مذهبي، وإنما يجد من السعة بحيث يشمل كل الأوساط الثقافية السنية والشيعية، وإن كانت حدة وسعة الإثارة فيه في الوسط السني أكثر منها في الوسط الشيعي، على اعتبار اغلاق باب الاجتهاد، ففتح هذا الباب عند الشيعة أعطى متسعاً للكثير كي يشارك في إبداء الرأي وتجاوز بعض القناعات حتى لو كانت تعد من المشهورات، وهذا ما ساعد على تخفيف حدة الأزمة، أما في المحيط السني فإن إغلاقه كان مبرراً لتمرد الكثير من أرباب الفكر وهجومهم الصارخ على الفقه السني إذ أنهم لايجدون أنفسهم على استعداد للتسليم بما ذهب إليه الأقدمون قبل أكثر من ألف عام.

ومن خلال الاستقصاء وجدت أن المرجع في إثارة هذه الإشكالية وسط المثقفين ثلاثة أمور:

١ـ دعوى أن الدين لم ينزل لفئة دون الأخرى. فالله سبحانه وتعالى خاطب جميع المكلفين بمستوى واحد، ولذا فإنه حيث يقول سبحانه ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ أو ﴿يا أيها الناس﴾ لايخص بخطابه هذا أحداً دون آخر. بل حتى الدعوة إلى التفكير والتعقل المنتشرة بشكل واسع على صفحات القرآن الكريم تشمل الجميع، فحين يرد في الآيات المباركة قول الله تعالى ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾[٢] أو ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾[٣]، فإن الدفع نحو التفكر في آيات الله

---

(٢) سورة البقرة/ ٢١٩.

(٣) سورة البقرة/ ٢٤٢.

وتعقلها موجه إلى كافة الناس من ذوي الألباب، لأن الدين لايختص بإنسان دون آخر. ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾[٤].

بناءً على ذلك لايحق لأحد أن يحتكر التفكير والتنظير في الشأن الديني، لأنه مفتوح للجميع. خصوصاً أن الدين أجاز بل أوجب النظر في الأصول، فكيف لايجيزه في الفروع وهي أقل حدة من تلك. ولاشك أن هذا المدعى صحيح في إجماله، فالدين حث على التفكر بلا تمييز بين إنسان وآخر، وأكثر من ذلك أيضاً فهو حبب الاجتهاد وفضله على التقليد، إلا أنه في نفس الوقت حدد حركة التفكير بوضعه لعدة شروط وأنظمة، فالتفكير مطلوب وهو عام لكن كل عام يأتي في نص شرعي قابل للتخصيص بنص آخر، ومن المخصصات لعمومية التفكير مجموعة الأنظمة والقوانين التي وضعت للمحافظة على سلامة ذلك التفكير وسنتعرض لها لاحقاً.

٢ـ عدم معقولية الإقتصار على كفاءة المتصدين للتفكير الديني. وحاصل هذا الإشكال أن ساحة المتصدين من الفقهاء والأصوليين، تشكو من ضعف في المستوى العلمي وضيق في الأفق، بحكم محدودية البيئة العلمية التي يعيشونها والتي عادة ما تكون غير منفتحة على الثقافة العامة، وضعف في الاهتمامات العامة. في حين يجد المثقف نفسه مستميتاً في الاستقصاء العلمي، وعاكفاً على الاطلاع في مختلف أبواب العلم وحقوله، يشعر في نفس الوقت بأنه مطالب بالتسليم العلمي لمن لايتفوق عليه في شيء.

ويضاف إلى ذلك أن التفكير الديني واسع جداً وموضوعاته تزيده سعةً، وتحتاج الكثير من أبوابه إلى مشاركة العديد من المختصين والخبراء، وإلا فإن الفقيه لايمكنه السيطرة على ذلك. لهذا فإن الإكتفاء بالجهد الفردي والمحدود للفقيه في تحديد الموقف الديني يضعف من محتوى الثقافة الدينية ويجعلها تقترب من البساطة أكثر مما تقترب من العمق.

ولايخفى أن دعوة الفقيه للإلمام بكل ما يتصل بجناحي التفكير الديني من علوم وآفاق عامة، هي في حد ذاتها معقولة، لكن لنا أن نسجل هنا ملحوظة مختصرة على

---

(٤) سورة سبأ/ ٢٨.

كلّي الإشكال ـ مع أنني لست في مقام المناقشة الآن وإنما في مقام عرض الإشكال فقط ـ ومفادها أن هناك فرق كبير بين الحكم الكلي المستخرج من النص، وبين الموضوعات الخارجية التي قد تحتاج إلى خبراء لتحديدها بالذات في بعض الموارد الحساسة، وشأن الفقيه هو الأول، أما الثاني فهو من شؤون أهل الاختصاص.

وما لدى الفقيه من مواد علمية كافية في تحقيق ما هو من شأنه، وله أن يقتصر على دوره المحدود بصفته من أهل الخبرة في مجاله فقط، لكنه لو استعان بالغير في توسعة اهتمامه فلا شك أنه أفضل. فلو اكتفى الفقيه بالقول ـ بعد أن بذل جهده الاستنباطي ـ بجواز التيمم على الصعيد، ولم يجشم نفسه عناء البحث في مصاديقه، لصعُب إيراد الإشكال عليه حيث أنه أدى وظيفته، وأما ما بقي من تحديد المصاديق فهي من شأن المكلف بما هو مكلف سواء كان فقيهاً أو مختصاً أو إنساناً عامياً.

لكن لو استعان بغيره من الاختصاصيين في شأن اللغة وحلل تحليلاً لغوياً مصطلح الصعيد، ثم توصل إلى أن يضع يده على المصاديق الخارجية لمفهوم الصعيد من التراب والمدر وغيرها، لكان ذلك أفضل بلا ريب. وقد نقل شبيه ذلك عن الشهيد السيد «محمد باقر الصدر»، فهو لم يكتف بالقول بأن الأجبان التي يضاف إليها شيء من دهن الخنزير حرام، وإنما انتقل إلى المصاديق ولم يكتف بجهده الفردي، بل استعان ببعض الخبراء في تحليل نوعية خاصة من الأجبان وهي «كرافت»، ولما أثبت أولئك الخبراء وجود بعضٍ من دهن الخنزير فيها، قال السيد «الصدر» حينها بالحرمة. ولا شك أن جهد السيد «الصدر» هذا يستحق الإعجاب، لكنه أيضاً يعد جهداً إضافياً بالنسبة له كفقيه، فهو ليس مكلفاً بتحديد الموضوعات، وإنما وظيفته الأساسية تتوقف عند تشخيص الأحكام الشرعية.

نعم قد يحتاج الفقيه في بعض الموارد للاختصاص، لإيضاح بعض الحقائق التي قد يكون فيها شيء من الغموض والتي قد يتوقف الحكم الشرعي عليها. وذلك من قبيل الحكم الخاص بإمناء المرأة، فهل المرأة كالرجل يمكن لها أن تمني بصورة مستقلة وبلا مقاربة جنسية بحيث يجب عليها الغسل كما هو شأن الرجل أم لا؟ بعض الفقهاء قالوا بأنها تمني، وأوجبوا عليها الغسل بمقتضى بعض النصوص، لكنهم لم يحددوا علامات الإمناء وهل هي الرعشة أم نزول الإفرازات أم شيء غير ذلك، مع أن البعض حدد

الإمناء ببعض تلك العلامات. لكن البعض منهم اتجه نحو الاستقصاء العلمي في خصوص هذا الحكم، فقد صرّح بذلك السيد «محمد حسين فضل الله» في صحيفة «النهار» اللبنانية حين سئل عن الموضوع، وقال بأنه استعان ببعض الأطباء اللبنانيين القاطنين في بعض البلاد الأوروبية في تشخيص حقيقة هذا الموضوع، وحيث أنهم أثبتوا له أن المرأة عند الرعشة لاتفرز شيئاً من المواد أبداً، فقد حكم بأن المرأة لاتمني وبالتالي لايجب عليها الغسل(٥).

لكن مع ذلك فإن هذه الموارد قد تكون نادرة جداً، وفي نفس الوقت الذي لاتؤثر هذه الموارد على فقاهة الفقيه، فإنها مضافاً إلى ذلك لاتكشف أن المختص قادر على الفتيا والحسم في الأحكام الشرعية، نعم هو قادر على الحسم في الموضوعات التي تطبق الأحكام عليها.

٣ـ مصيرية المواقف الدينية. فالمواقف الدينية التي يبت فيها الفقيه ليست من قبيل ما ينحصر أثره في عدة من الأفراد فقط، وإنما هي مواقف ينسحب أثرها على الأمة جمعاء. أي هي مواقف جمعية تلقي بظلالها طوعاً أو قسراً على كل فرد، ولذا فهي مصيرية، خاصة إذا كانت متعلقة بالهم السياسي أو الاجتماعي للأمة.

فالفقيه حين ينشغل بالتنظير لحكم شرعي يضع في اعتباره أمة بأكملها ستنفعل بذلك الحكم، وبالتالي فإن الأمة تتأثر سلباً وإيجاباً بذلك الحكم، فإن كان ناجحاً استطاعت الأمة من خلاله إحراز بعض المكاسب الحسنة، وإن كان فاشلاً دفعت بسببه الكثير من الضحايا. ولكون هذه المواقف شمولية بهذا المعنى وليست خاصة، كان لابد من إشراك كل أصحاب الرأي والدراية في اتخاذ مثل هذه المواقف حتى وإن كانت جزئية.

هذه الأمور الثلاثة تشكل الخلفية الكامنة وراء تبني ذلك الإشكال من قبل المثقف. ثم لايخفى بأن هذا الإشكال لاينحصر فقط في مجرد المناقشة في دائرة الأحكام وأشكالها، وإنما يتعدى إلى أكثر من ذلك حيث يطال المناهج والمبادئ المعتمد عليها، حتى تأسيس الحكم الشرعي. فنجد على سبيل المثال الدكتور «محمد جابر

---

(٥) راجع «دنيا الشباب» للسيد محمد حسين فضل الله، لملاحظة تفاصيل أخرى.

الأنصاري» حين يسلط الضوء على منهجية التفكير والتعقل عند الشيعة، وبعد أن يؤيد أطروحتهم في الاجتهاد واعتمادهم على العقل في عملية الاستنباط، يُشكل عليهم جعلهم رأي المعصوم سقفاً لتفكيرهم، فهم في رأيه يحسنون الصنع حين يتعقلون في عملهم الفكري، لكن مشكلتهم أنهم يتوقفون عند رأي الإمام (ع) ولايتجاوزونه، وهو بذلك يقترح ضمناً توسيع دائرة الاجتهاد لتشمل الاجتهاد في مقابل رأي المعصوم (ع)(٦).

وكذلك الدكتور «محمد عابد الجابري» الذي طالما ردد في العديد من كتبه عدم جدوائية وعدم صحة اعتماد مسلمات الفكر الأصولي القديم في نقد التصورات الحديثة، داعياً إلى تأسيس فكر أصولي جديد، وبعبارة أدق تأسيس منهج جديد للتفكير الديني يتناسب مع لحظتنا الثقافية. فهو يعلن بصراحة نقده لكاتب من مصر ـ ولم يسمه ـ اعتمد على مسلمة أصولية في رده لإحدى الإثارات الفكرية المعاصرة، حيث أشكل عليه بأن إجابته حتى لو كانت صحيحة، إلا أن تعليله خاطئ لأنه ـ أي الكاتب ـ علل رفضه لتلك الإثارة بأنها تتناقض مع تلك المسلّمة. وكان ينبغي حسب رأي الدكتور «الجابري»، أن لايعتبر ما وصلنا من فكر أصولي قديم، مسلمات يعتمد عليها بلا مراجعة. «فالجابري» يتخذ هذا الموقف نموذجاً يعلّق عليه إشكاله في أن منهجية التفكير بذاتها تحتاج إلى إعادة نظر(٧).

وللإنصاف فإن ما يطرحه «الجابري» من إشكال يجد صداه حتى في أوساط الحوزة العلمية والمؤسسات الدينية الشيعية والسنية، وليس ذلك انفعالاً بكتابات «الجابري» وإنما استجابة للحاجة الملحة، لأن تاريخ إثارة هذه الفكرة في وسط هذه المؤسسات سابق للجابري بكثير. هذا هو التصوير الفعلي للإشكالية الثقافية التي يثيرها المثقف، والتي يعلن من خلالها أحقيته في مناقشة خصوصيات الثقافة الدينية.

تعريف: الثقافة الدينية والمثقف

(٦) أنظر كتاب: الفكر العربي وصراع الأضداد/ الدكتور محمد جابر الأنصاري.

(٧) الدين والدولة وتطبيق الشريعة ـ الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص١٧٧-١٨٣.

والآن وقبل الإسترسال في تحديد المساحة المقترحة لمشاركة المثقف في التفكير في الثقافة الدينية، لا بأس لو نضيّق الإشكال قليلاً، وذلك من خلال تحرير مفهومي «الثقافة الدينية» و«المثقف»، بالمستوى الذي يتناسب مع هدف هذا المبحث. فما هي ثقافة الدين المقصودة هنا والتي يبدو منا التحفظ على التعاطي معها كيفما اتفق، ومن هو المثقف المتعلق به الكلام هنا والذي قد نُشْكِلُ عليه في اطلاقه لتلك الإشكالية؟

أما الثقافة الدينية فلا شك أننا لانعني بها العادات والتراكمات التاريخية، ولا النفسية ولا العلمية، فقد تكون في الأوساط الاجتماعية والدينية بعض المسلمات النفسية التي تسالم على الأخذ بها جل الناس، لكن ذلك لايعني بالضرورة كونها ديناً لايمكن للإنسان تجاوزه، إذ قد يكون سبب تجذرها في النفس تاريخيتها الطويلة وليس التأصيل الشرعي. فلا العادات النفسية لها علاقة بما نعنيه من الثقافة الدينية، ولا التصورات العلمية البشرية أيضاً، ومنها الأفكار والمناهج، لأنها نتاج الإنسان، وما كان كذلك فهو قابل للتجريح والرفض أيضاً. وإنما المعوّل الأساسي في هذه الثقافة هو الأصل الشرعي من كتاب ورواية، وعليه نبني ما نعنيه من ثقافة، إذ أننا بعد ذلك يمكننا تعريف الثقافة الدينية بأنها عبارة عن «كيفية انتزاع الحكم الشرعي والتصوّر الديني من دليله»، وهي الوظيفة التي تتطلب تفرغاً كلياً للتقوّي عليها وضبط أصولها.

وأما المثقف فهو ببساطة كل من أمكن سلبه صفة التخصص في تحصيل الثقافة الدينية، ولاشك أن كثيرين من أصحاب الفكر ينطبق عليهم هذا العنوان، لإمكان سلبهم تلك الصفة. سواء أصحاب التخصصات منهم كالمتخصصين في بعض العلوم الاجتماعية أو العلوم الطبيعية، أو غيرهم من المتتبعين والقراء. لأن أكثر هؤلاء يمرون على الثقافة الدينية فقط، ولا يولونها الزمن والجهد الكافيين بالمستوى الذي يؤهلهم فعلاً لتسجيل رأي علمي فيها، ولهذا فهم غالباً ما يعتمدون على عرض الاستحسانات العقلية التي توحي بها إليهم ذخيرتهم من الثقافة العامة ولايعمدون إلى التأصيل العلمي الصناعي الذي يكشف القدرة على معالجة الثقافيات الدينية.

هذا هو المثقف الذي نعنيه، وتلك هي الثقافة، فما هي حدود تعاطي هذا مع تلك؟

هل له أن يناقش ويرد أو لا أقل يتحفظ على بعض أفكارها، أم حدوده لاتصل إلى ذلك، أم بين بينٍ؟

وأقول ذلك لأن الملاحظ أن المثقف في كثير من الأحيان لايشغل نفسه بالمناقشة والرد، ولكن لأنه لم يستسغ بمرجحاته العقلية فكرة ما يتحفظ عليها، فتحفظه هذا ليس

نابعاً من بحث واستقصاء وإنما لمجرد استحسانٍ عقلي قد تكون البيئة التي يعيشها أو الإثارات الخارجية التي يقرؤها هي المحرض لذلك الاستحسان.

خصوصيات المادة الدينية

انطلاقاً من هذا التحديد المفاهيمي يتضح وجه التحفظ في تحديد طبيعة النسبة الحاكمة بين المثقف والثقافة الدينية. أعني من ذلك: أن للثقافة الدينية خصوصيات تجعل التعامل معها أكثر تعقيداً من التعاطي مع سائر فصول الثقافة العامة، وان للمثقف نواقص تحد من أهليته وقدرته على الحسم الفعلي في تلك الثقافة.

الخاصية الأولى: خطورة المادة الدينية.

إن الإستنتاج الذي يُتوصل إليه في خصوص هذه المادة، لايُعد مجرد فكرة عابرة لا أثر لها، وإنما تبني ذلك الاستنتاج يستتبع إفراغاً لذمة المستنتج ومن ينقاد له. فالفكرة الدينية تكليف شرعي، والتكليف يشترط في إتيانه الصحة، إما الواقعية أولاأقل الظاهرية، وكلتاهما لايمكن تحصيلهما إلا من قبل الخبير. ولهذا لاتفرغ ذمة المكلف إلا إذا أتى بذلك التكليف على وجهه الصحيح. نعم الخطأ قد يكون مغتفراً في ذلك، لكن إذا كان مبنياً على مقدمات وشروط علمية حتى يدخل ضمن قاعدة «من اجتهد وأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر». أما إذا كان فاقداً لتلك المقدمات والشروط فإنه يصبح لغواً. ولهذا ورد نهي شديد في القرآن الكريم والروايات عن التعامل السطحي مع النصوص الشرعية، الذي يقود إلى تبديل أحكام الله وقيمه وإلى تقديم الرأي الشخصي على الوحي الإلهي، قال تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[8]. ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لايغني من الحق شيئاً﴾[9]. ولأن الظن في كثير من الأحيان لايؤدي بالإنسان إلى الحق، فإن مجرد اتباعه يكون معصية وإثماً. ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾[10]. فليس أي ظنٍّ يظهر للإنسان يصح له اتباعه ويكون حجة يعتذر بها أمام الله. نعم هناك جملة من الظنون يمكن الاعتماد عليها، وهو ما أطنب علماء الأصول في بحثه واصطلحوا عليه بظن

---

(٨) سورة الإسراء/ ٣٦.

(٩) سورة يونس/ ٣٦.

(١٠) سورة الحجرات/ ١٢.

المجتهد أو الفقيه، وهو الظن الذي ينشأ نتيجة تطبيق العديد من المقدمات العلمية التي لاتتسنى إلا للمتخصص والخبير. بل قد يصبح ذلك الظن علماً تعبدياً كما هو الظن الحاصل من الخبر الواحد. أما الظن الذي يحصل لغير الخبير، فلا يمكن اعتباره حجة بأي حال من الأحوال، ولعل هذا أصل عقلائي يجري في سائر العلوم. وإنما حَظَرَ الدين على الإنسان الاعتماد على مطلق الظنون، لأنها غالباً لاتقود الإنسان إلى الحقائق والأحكام الواقعية، والعمل على خلاف الحقائق من غير عذر محكوم عليه مسبقاً بالحرمة.

فتبني أي فكرة في سائر العلوم والمعارف غالباً لايتصف بالحرمة أو الحلية، أما في خصوص ثقافة الدين، فإن كل فكرة يمكن أن يتصف اتباعها بالحرمة أو الحلية أو بافراغ الذمة وانشغالها. ولهذا فالمادة الدينية خطرة والاستعجال في التقوّل فيها واظهار الرأي للعلن يضع المتقوّل في موقع الإدانة، ليس في حدوده هو فقط وإنما في حدود الآخرين أيضاً.

فقد ورد عن رسول الله (ص) قوله: «من أفتى الناس بغير علم، كان ما يفسده من الدين أكثر مما يصلحه»[11]. وعن الإمام الباقر (ع) «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله، لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»[12].

فإذاً هذه المادة ليست كسائر المواد العلمية في مستوى الآثار المترتبة عليها، حيث يمكن التسامح في كل ما يتبناه الإنسان فيها، وإنما هي مادة خطرة لما يترتب على كل فكرة فيها من مسؤوليات شرعية، لهذا يلزم الحذر في التعاطي معها.

الخاصية الثانية: صعوبة تحديد الفكرة الدينية.

مع ما أتبنّاه من ضرورة التسامح الفكري مع الآخر، ومن عمومية حق التعبير عن الرأي وعدم اختصاص أحد به، إلا أنني وقفت مشدوهاً وأنا أقرأ المقابلة التي أجرتها صحيفة المستقلة اللندنية مع العضوة السابقة في البرلمان الأردني «توجان الفيصل»، حيث قُدّم إليها سؤال حول ما يقال حولها من لغط بسبب جرأتها في طرح متبنياتها

---

(١١) بحار الأنوار ج٢، ص١٢١.

(١٢) بحار الأنوار ج٢، ص٢٩٩.

الشرعية المغايرة، فأجابت بأنها فقيهة وليست في حاجة للعودة إلى أحد في فهم الأحكام الشرعية، والسبب في فقاهتها ـ وهذا محل الشاهد ـ أنها درست الأدب الإنجليزي وقرأت أرسطو وراجعت صحيح البخاري ومسلم. وتساءلت على إثر ذلك بيني وبين نفسي، هل أن كل العلوم تحتاج إلى تخصص وعناية خاصة، إلا ثقافة الدين فإنها لاتحتاج إلى شيء من ذلك؟

كيف أن علم الفلسفة يحتاج إلى تخصص، حتى أننا نجد العديد من الفلاسفة غالباً ما يُشْكِلون على نقادهم بأنهم غير متخصصين ولهذا أشكلوا، أما لو كانوا من أهل التخصص لأدركوا مغازي الكلام وأيدوا أو سكتوا، «كابن رشد» الذي ردّ الإشكالات التي وُجهت من قبل «الغزالي» إلى فلاسفة المشرق «كالفارابي» و«ابن سينا» وأشباههم حول العديد من النظريات كالبعث الروحي، وقدم العالم، وعدم علم الله بالجزئيات(١٣) ـ ومع ذلك فإن علم الدين لايحتاج إلى التخصص؟ كيف ان علم الأدب لايقبل في دائرته إلا المتفرغ له، وعلم الدين لا؟ لماذا الكل يقبل بالتخصص في سائر العلوم، ولايعتمد إلا على مقولات الخبراء فيها، ولكن حين يصل إلى ثقافة الدين يقول بالشياع؟

لاشك أن مثل هذا التصوّر غير مقبول لأنه تصوّر مضطرب وغير علمي، فإن حاجة كل انسان لهذا العلم لاتجعل الحسم في أفكاره مشاعاً، كما هو شأن علم الطب تماماً فإن حاجة كل إنسان له لاتجعل من الكل أطباء. إن ثقافة الدين لايقوى على الإمضاء والرفض فيها إلا المتخصص، وعلة ذلك صعوبة انتزاع الحكم الشرعي من مداركه. ووجه الصعوبة يرجع إلى عدة أمور:

أولاً: أن العلوم الواقعة في طريق فهم الحكم الشرعي هي بذاتها علوم صعبة فهماً وتطبيقاً. فالدارس لهذا العلم يحتاج إلى زمن ليس بالقصير حتى يتمكن من ضبط المادة نظرياً فقط، سواء المادة الأصولية أو الفقهية أو الرجالية أو الدرائية وما أشبه، ثم لايتوقف المشوار عند هذا الحد من ضبط المادة، وإنما يحتاج إلى زمن أكثر طولاً من سابقه حتى يجيد فن تطبيق وممارسة تلك المادة، ولعل البرنامج الثاني أكثر صعوبة من الأول. إن

---

(١٣) انظر «فصل المقال» لإبن رشد ص١٠١، مركز دراسات الوحدة العربية. و «تهافت التهافت» لابن رشد ص٤١٣، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف. القاهرة ١٩٦٤م.

القارئ أو حتى الدارس، قد يشعر بالإكتفاء والتمكن في بعض الأحيان، لكنه حين يصل إلى مرحلة التطبيق يتضح له مدى عجزه، وذلك أن ثقافة الدين تحتاج إلى هضم كلي واستيعاب لأدق التفاصيل بالمستوى الذي تصبح فيه أقرب إلى الروتين في حياة الإنسان العلمية، فكلما أرادها امتثلت بين يديه بسهولة ويسر، أما أن تكون مجرد نظريات جامدة غير مطبقة عملياً، مستقاة من بين الكتب والأوراق في حالات متقطعة فهو غير كاف، ولهذا فإننا نلمس الفوارق الشاسعة في المستوى بين صاحب التجربة والممارس لعملية الاستنباط الشرعي، وبين غيره ممن قد تكون لديه الملكة أيضاً، فما بالك بالنسبة لمن لايملكها.

ثانياً: صعوبة تنقيح المتشابهات، إذ في دائرة التفكير الديني توجد الكثير من الإشكالات والشُبَهُ العلمية، سواء في الرجاليات أو المتعارضات الفقهية أو التقريبات الأصولية، ولايمكن لغير الخبير المتضلّع في نفس العلم تشخيصها وحل ألغازها. ومثل هذه المتشابهات ليست قليلة أو نادرة، وإنما هي من الكثرة بمكان بحيث تستوعب أكثر أبواب الفقه سواء المبحوث منه أوالمعاصر. وأنا لست بحاجة إلى التمثيل أو الإكثار من العرض في هذه الملاحظة، فالقريب من هذا العلم يدرك حقيقتها وواقعيتها.

وخلاصة الكلام إن الصعوبات المرافقة لانتزاع الحكم من مداركه ليست قليلة، ولايمكن إلانة تلك الصعاب إلا بالتخصص والتفرّغ أيضاً، أما المرور العابر فإنه حتى لو أشعر الإنسان في بعض الحالات بالقدرة، إلا أن ذلك الشعور في غير محله، ولايمكن الاستناد إليه في مثل هذه المناطق الحرجة والخطيرة أيضاً.

نواقص لابد من الإعتراف بها

تحت تأثير هاتين الخصوصيتين، لانجد مناصاً من التحفظ على المثقف في خصوص قدرته على الحسم في مواد الثقافة الدينية مهما كانت سعة اطلاعه، وذلك لعدة ملاحظات تؤخذ على ثقافته الخاصة ومنهجيته العلمية وهي:

١ـ عدم التعمّق في المدارك الشرعية.

إن الممارس للتفكير في الأمور الشرعية العبادية والمعاملاتية، لابد أن يكون لديه خلفية واسعة وإلمام تام بالنصوص من كتاب وسنة، لأنها المصدر الأساسي للتشريع.

وأعني بذلك أن من يطمح إلى تحرير المطالب الدينية واستخراج الأحكام الشرعية، عليه أن يجلس طويلاً أمام الكتاب والسنة، ليتعرف على أدق التفاصيل فيها ويلتقط الشاردة والواردة، ويكتسب منها بالمستوى الذي يجعله قادراً على الاستفادة منها متى شاء، ومتمكناً من استحضارها في المواقف بسهولة ويسر. أما إذا كان غير ملم بالتفاصيل، فإنه قد يتعرض للوقوع في اشتباهات كثيرة، إذ قد يتمسك بالعام مع وجود خصوصيات له، أو يتمسك بالإطلاق بالرغم من مقيدات الكثيرة، لكنه لايعلمها أو لايدركها، وما إلى ذلك.

ولعل هذا السبب كان وراء تألّق القرّاء والحفظة في العصور الإسلامية الأولى، حيث كانوا محطة علمية يرجع إليها الكل في الشؤون الدينية المختلفة، وكان لهم تميز على غيرهم من أبناء مجتمعاتهم لما يتمتعون به من حفظ ودراية أيضاً بالقرآن والسنة. وهو نفس السبب الذي دفع بالكثير من المؤسسات الدينية في الفترة الراهنة إلى فرض قوانين تنص على حفظ الكتاب والسنة، إلى الحد الذي يجعل الطالب قادراً على استحضار ما أراد منها في كل حين. وهذا هو تماماً مضمون ما ورد في الرسالة الأخيرة التي وصلت من الإمام المنتظر «محمد بن الحسن المهدي» ـ عليه السلام ـ إلى نائبه الخاص والأخير «محمد السمري»، حيث جاء فيها: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا.»[١٤].

فالمعرفة التامة بالنص الشرعي إحدى أهم المقدمات الواقعة في هذا الطريق، طريق الاستنباط الشرعي، أما المعرفة السطحية أو الجزئية فغير كافية. وما يؤخذ على مثقفينا اليوم إما سطحيتهم أو جزئيتهم في التعامل مع النص، وذلك لأنهم لايفرغون جزءاً مهماً من اوقاتهم لذلك، هذا إن لم يعتبره البعض ترفاً، وإنما يكتفون بملاحظة الإصدارات الثقافية الجديدة. ولعل البعض منهم يهتم بقراءة الكتابات النقدية للنصوص الشرعية من دون أن يقرأ النص ذاته قراءة صحيحة.

٢ـ عدم الشمولية في فهم ثقافة الدين.

إن الدين كلٌّ لايتجزأ، ولايمكن فهم بعضه بدون معرفة الآخر المتبقي، حيث أن

(١٤) إكمال الدين وإتمام النعمة، الشيخ الصدوق، ص٤٨٤.

الأحكام والأفكار الدينية تتداخل مع بعضها البعض وتؤثر في بعضها البعض، بل قد يحكم بعضها على البعض الآخر، كحاكمية قاعدة الضرر على كثير من الموارد الفقيه، أو حاكمية قاعدة الأهم والمهم على غيرها من القواعد.

لهذا فإن من يريد أن يسجل رأياً في فرع ديني، لابد أن يكون متمتعاً برؤية شاملة لكل الفروع والأصول والقيم وما أشبه. ففي الدين فروع عبادية كثيرة ومعاملاتيه أكثر، هذا عدا عن قيمه ووصاياه البالغة الكثرة، وجميعها يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ولايمكن لباحث أن يحسم حكماً في مورد، إلا إذا كان ملماً بصورة شاملة بكل تلك الفروع والأصول والقيم والوصايا وغيرها.

فمن يريد أن يحسم رأياً في مورد من موارد الحدود الشرعية مثلاً، أو مورد من موارد الحج أو غير ذلك، فإنه في البدء لابد أن يكون عارفاً بصورة شاملة لأحكام ذلك الموضوع نفسه مع ما فيه من ملابسات، ثم أحكام وملابسات الموضوعات العبادية الأخرى لتداخلها مع بعضها البعض، وأيضاً نظريات وتصورات الدين في سائر المعاملات لإحتمال ارتباطها من قريب أو بعيد بذلك المورد، إما حكومةً أو وروداً أو تخصيصاً أو غير ذلك. وبعد ذلك لابد أن تكون له إحاطة بمبادئ الدين الكبرى وقيمه التي اصطلح عليها قديماً بمقاصد الشريعة واصطلح عليها عند بعض المعاصرين بروح الشريعة، وذلك لتأثيرها المباشر في الحكم الخاص بذلك المورد لضرورة انسجامه التام معها. وليس هذا القول من باب التعقيد والمكابرة، وإنما هذا هو الممارَسُ عملياً في عملية الضبط الشرعي عند كل أهل الاختصاص. فحتى لايقع الباحث في الإلتباس لابد أن يكون ملماً، وإلا فإن تجرؤَه على الحسم في مسائل الثقافة الدينية مشكل جداً.

وهذا ما لايتوفر عند المثقف اليوم، إذ لاتعدو معرفته الفروع الشرعية، فضلاً عن غيرها من ثقافة الدين الواسعة أن تكون مقطعية ومحدودة جداً، بل تكاد تكون منحصرة في بعض ما هو محل البلوى فقط، ولاشك أن ذلك غير كافٍ فيما نحن بصدده، إذ من لا دراية شاملة له بالدين يصعب عليه البت في الجزئيات.

٣ـ الإستئناس بالاستحسانات العقلية المجردة.

لايعني ذلك أن الدين رفض العقل والتعقل، بل الدين هو حافظ العقل والحاث

على الاستفادة منه، ولكنه رفض إهمال النص في سبيل إعمال العقل، إما بالرفض الصريح أو بتعمد التأويل للهروب عن حد النص. وكمفردة صغرى من هذه الإشكالية ما نسمعه بين الحين والآخر، من استحسانات غير قائمة على أصول، لترجيح حكم على آخر، أو تجاوزه أو تأطيره بظروف خاصة، وغالباً ما تكون تلك الاستحسانات وقتية أيضاً، ولهذا فإنها تتبدل بين الحين والآخر، فتارة يكون الحكم الكذائي سليماً وأخرى خاطئاً وثالثة بين هذا وذاك، وكل ذلك تبعاً لتبدلات البيئة الاجتماعية أو النفسية لنفس المستحسِن. وهذا من أخطر إشكاليات العقل الذي لايعتمد على الأسس والضوابط الشرعية. وأعتقد أن نشوء هذه الإشكالية معتمد في الأساس على وجود الإشكاليتين السابقتين، فنقص الإحاطة بالمدارك الشرعية وعدم الشمولية في فهم الثقافة الدينية، يفرضان على الإنسان أن يُعْمِلَ استحساناته من حيث يشعر أو لايشعر، وذلك أن العقل من طبيعته الحركة وليس الجمود، فبمجرد أن يخطر عليه أمر يتحرك ليعلن موقفاً إما مؤيداً أو معارضاً أو محايداً، فإذا كان الإنسان متبصراً وناضجاً من الجهة الشرعية وخبيراً بشؤونها، فإن ذلك سيلقي بظلاله لامحالة على حركة عقله، أما إذا كان العقل خالياً أو ضعيفاً من تلك الجهة فإن الإيحاءات العقلية ستكون أقوى وتسيطر على الإنسان، وفي رأيي هذا هو السر الذي جعل الفقيه منضبطاً في عمله وعقله، في حين جعل الفيلسوف ـ بعضهم لا أقل ـ متمرداً عقلياً. وهو تماماً ما جعل الفيلسوف المغربي أبو الوليد ابن رشد يتفوّق على أسلافه من أمثال الفارابي وابن سينا حيث تميز هؤلاء بالبعد عن النص الشرعي، بل إن بعضهم سعى لمحاكمته، كالكندي الذي أراد نقد القرآن، مما جعلهم يسيئوا الفهم للعديد من التصورات الدينية، بخلاف ابن رشد الذي جعله قربُه من النص يعتدل كثيراً حين يناقش المسائل الدينية، بل ويرفض الكثير من تصورات أولئك الفلاسفة، وحتى حينما دافع عن الفلسفة لم يدافع عنها بالفلسفة كما فعل سابقوه، وإنما دافع عنها بالفقه والنصوص الشرعية.

«فابن رشد» إنما تميّز لهذا السبب، فهو كأنما أدرك نواقص السابقين، واطّلع على أخطائهم في مسيرتهم الفلسفية، خاصة فيما يتعلق بتجريداتهم العقلية وعدم انفتاحهم على النص والعلوم الشرعية، فسعى لضبط تلك المسيرة العقلية ككل فدرس العلوم العربية الإسلامية وصار متخصصاً فيها، وكتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه على المذاهب الأربعة: «لايُعْلَم في فنه أنفع منه ولا أحسن مساقاً» كما يقول «ابن الأبار»، هذا فضلاً عن ممارسته القضاء لسنوات طويلة. ومن هنا تميّزُ دفاع «ابن رشد»

عن الفلسفة وعلوم القدماء، فهو لم يدافع عن الفلسفة بالفلسفة كما فعل «الكندي» «والفارابي» و«ابن سينا» و«ابن باجة» و«ابن طفيل»، بل دافع عنها بالفقه. وهكذا واجه «الغزالي» وغيره ممن ينهى عن النظر في كتب القدماء أو كفّر الفلاسفة، واجههم داخل الشرع وبالاستناد إلى أصوله. كما واجه تأويلات المتكلمين وبخاصة الأشاعرة الذين كانوا قد جعلوا من مذهبهم عقيدة رسمية وحكموا بالكفر أو بالفسق على كل من لم يعتنقها، واجههم بالقرآن والحديث والمنطق»[١٥].

فمن تَقْوَى لديه المعرفة بأصول الشرع ونصوصه بمستوى شمولي، تكون نظراته العقلية أكثر نضجاً، أما من تضعف لديه تلك المعرفة فإنه دائماً يجنح نحو الإكثار من الاستحسانات والتوفيقات العقلية المجردة، ويكثر من إبراز الأصول العقلية ـ حيث لا أصول شرعية تحضره ـ مع ما فيها من ملابسات تتطلب دقة لضبط استخدامها في مواردها المناسبة، لأنها قد تصدق في مورد ولاتصدق في آخر ـ، ولا أعني بذلك تخصيصها، لأن الأصول العقلية آبيةٌ عن التخصص، وإنما أعني عدم إمكان استخدامها فيه. ولهذا نجد المناقشة الحامية التي دارت بين علماء الأصول في مبحث البراءة العقلية أثناء التوفيق بين القاعدة العقلية «قبح العقاب بلابيان» التي تقتضي البراءة العقلية، وقاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل» التي تقتضي الإشتغال العقلي، حيث قال بعضهم بالتدافع بين القاعدتين وقال آخر بعدم التدافع لاختلاف كلٍّ واحدةٍ عن الأخرى موضوعاً وما إلى ذلك.

إن الاستحسانات العقلية السريعة والمجردة قد تضرّ في كثير من الأحيان بالعلم نفسه وبالحقائق العلمية، إذا لم تكن متقدّمة بالأصل والنص الشرعي، ولعل هذا من أخطر ما يبتلى به مثقفونا في هذه اللحظة الراهنة، وهو من أبرز المؤاخذات الموجهة إليهم من قبل أهل الاختصاص، حيث تكثر لديهم الاستحسانات على حساب النصوص والأصول، وفي الغالب لايكون ذلك عن قصد وإنما لنقص في الدراية والرواية.

٤ـ التحسس النقدي السريع في النظر إلى الفكر الموجود.

لا أظن أن هناك استنتاجاً يحتاج إلى تريّث وهدوء تام في اتخاذه، أكثر من أحكام الله سبحانه وتعالى، لأن الخطأ فيها لايقاس بأي خطأ آخر يصدر من الباحث في سائر

---

(١٥) «فصل المقال» لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية،ص٤٩.

حقول المعرفة، فالأحكام الإلهية كلها التزام وتكليف، والتسرع في إحرازها مشكل. خاصة إذا كان ناشئاً في ظل أجواء مشحونة وفي زمن ومكان متصف بالفوضى الاجتماعية.

وهذا ما يشار إليه دائماً في وصايا الدين، حيث يصطلح عليه بمخالفة الهوى، فالهوى تارة يكون شخصّياً وتارة يكون جهوياً وقد يكون اجتماعياً عاماً، المهم أن الملاك فيه هو الميل العاطفي ـ لا العقلي ـ نحو أمرٍ ما، بحيث يكون هذا الميل سبباً مباشراً أو غير مباشر في إصدار العديد من التصورات والمواقف والأحكام مع نسبتها إلى الشريعة الإسلامية، أي إلى الله سبحانه وتعالى.

هذا هو الهوى الذي أوصت شرائعنا الدينية على مخالفته. فقد قال تعالى في مواضع عديدة من القرآن الكريم: ﴿فاحكم بين الناس بالحق ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾(١٦). ﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾(١٧).﴿ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير﴾(١٨).

وفي هذا السياق قال الإمام علي (ع) «إنك إن أطعت هواك أصمّك وأعماك وأفسد منقلبك وأرداك»(١٩).

ونباءً على ذلك اشترط في المجتهد المتصدي للفتيا مجانبة الهوى، وقد قرر ذلك في كلام نسب للإمام العسكري (ع): «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»(٢٠). فالاستقرار النفسي والعقلي من أولى مواصفات المتصدي لاستخراج الأحكام الإلهية، وذلك بأن يتغلّب على ميولاته الشخصية أو الاجتماعية.

وبالطبع فإنّي لا أعني هنا بأن المثقف متّبع لهواه، وإنما هو في بعض الحالات وتحت ضغط العديد من الظروف، يقترب من هذا الخطر حيث ينظر بشيء من الفوقية إلى كل الأفكار الموجودة أمامه ولايفرّق فيها بين الأحكام والنظريات العامة، ويأخذ

---

(١٦) سورة ص/ ٢٦.

(١٧) سورة القصص/ ٥٠.

(١٨) سورة البقرة/ ١٢٠.

(١٩) ميزان الحكمة ـ ج١٠، ص٣٧٧.

(٢٠) الوسائل، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١ حديث ٢.

بشكل جارف في نقد كل شيء وكأنه لايوجد ثمة شيء صحيح إلا هو، وما عداه تخلّف وسلفية وضرب من الجهل والجمود العقلي.

فهذه الحالة والطريقة من النقد الجارف قد تفقد المثقف توازنه في حالات عديدة، فتوقعه في أخطاء شرعية جسيمة، وأحكام الله سبحانه لاتحتمل ذلك، إذ ان كل من يعمد للتعاطي معها لابد أن يكون في أتم حالات الهدوء النفسي فيتجنب الضغط والميول حتى يوفّق لاستخراجها.

وأجد هنا مثالاً مناسباً يحضرني وإن كان بسيطاً إلا أن له صلة بالمقام،، فكما هو معروف أن المفكر الإسلامي الإيراني الدكتور «علي شريعتي» جاء من فرنسا إلى إيران وهو يحمل قناعات تغييرية وتجديدية، وأول ما وصل شاهد وسمع بعض التصرفات والأفكار الرائجة في المجتمع الإيراني مما لايروق له، فشهر سيفه ضدها واندفع بكل قوة لإبطالها وتجاوزها، مما وضعه أمام صخرة قوية وهم رجال الدين، فاشتبك معهم في صراع عنيف مازالت أصداؤه تُسمع في إيران حتى هذا اليوم، ومازال في وسط الحوزة تيار كبير يتحفظ ليس على فكر «شريعتي» فحسب وإنما حتى على اسمه. «فشريعتي» في زحمة هذا الصراع وجد نفسه في موقع يفرض عليه أن يندفع بكل ما أوتي من قوة لنقد الأفكار والممارسات الدينية التي يدفع باتجاهها علماء الدين. فأخذ يكثر من النقودات إلى أن مرّ ذات يوم على دعاء الندبة الذي يقرأ في الأعياد وأيام الجمع، وبمجرد أن لاحت أمامه بعض الملاحظات أخذ يصرّح بعدم صحة هذا الدعاء، ونشر على إثر ذلك مقالاً قدم فيه إشكالاته على الدعاء وأولها أنه لاسند له، وثانيها أنه ليس من أدعية الامامية الإثنا عشرية وإنما هو من أدعية الكيسانية وهي إحدى الفرق الشيعية التي تقول بإمامة «محمد بن الحنفية»، ودليله على ذلك عبارة وردت في الدعاء ترمز إلى هذه الفرقة وهو«أبرضوى أم غيرها أم ذي طوى». فقال بأن رضوى هي المنطقة التي يعتقد الكيسانية اختفاء «ابن الحنفية» فيها، ولهذا فإنهم ينتظرون عودته منها فينادونه في الدعاء بها. قدّم هذه الأدلة وتحدى أي انسان يأتي له بسند لهذا الدعاء، وفي سياق هذا التحدي عرض جائزة مقدارها عشرة آلاف تومان لمن يأتي بالسند.

ولاشك أنه كان مشتبهاً في هذه الفكرة وفي الأسلوب، وتسرّعه هو الذي أوقعه في مثل هذا الإشتباه وهذا ما أخذه عليه العديد من المفكرين الذين عاصروه أو برزوا بعده. ولهذا فقد تقدّم الشيخ «ناصر مكارم الشيرازي» وقدم سنداً متواصلاً للدعاء، ثم

أثبت أن «محمد بن الحنفية» إنما دفن في أرض معلومة برأي الكيسانية أيضاً ولم يختف برضوى، مستدلاً على ذلك بالعديد من الأدلة. وعقّب على ذلك بأننا لانريد العشرة آلاف تومان. واللطيف طبعاً أن الدكتور «شريعتي» عندما رأى ذلك اعترف بطيب خاطر وتقبّل الموضوع واعتذر على اشتباهه أيضاً. ولاشك أن تقبّله السريع شاهد على سجاياه النفسية الحسنة التي يتمتع بها فضلاً عن قدراته العقلية الرائعة.

لكن يبقى الإشكال قائماً بأن أحكام الله سبحانه وتعالى لاتُقرر في ظل أجواء صاخبة وفي حالة من الضدّية وبمنهج النقد السريع الذي لايعترف بشيء أمامه، وإنما تحتاج إلى هدوء تام.

هذه أربع مؤاخذات علمية يضعها أهل الاختصاص كموانع تمنع المثقف من البت في القضايا الشرعية بشتى صوره.

مساحة التفكير المتاحة

وانطلاقاً من ذلك فلا بد أن تكون المساحة التي يمكن للمثقف أن يتحرك فيها حين يتعامل مع الثقافة الدينية مساحة مقيدة وليست مطلقة. والتقيد الذي أقصده هنا هو وجود مجموعة من القوانين والحدود لابد للمثقف أن ينتبه إليها حين يهم بالتعاطي مع الثقافة الدينية، وهي تماماً حدود المساحة المؤطّرة لحركة المثقف. طبعاً القوانين والحدود كثيرة، لكنني لن أذكر هنا إلا ما يتصل بسياق هذا الموضوع لاغير.

في البدء ينبغي التعرف على القوانين المؤطرة لمسيرة التفكير الديني، وهي اثنان:

الأول: التعرّف على الدين من داخله.

حتى يُفهم العلم لابد أن يُقرأ مستقلاً، أي بلا وسائط خارجية، لأن في كثير من الأحيان تسيء الوسائط فهم العلم، فتقدّمه مشوّهاً. ولهذا فإن من قرأ الدين الإسلامي من أقلام النقاد وعلى رأسهم المستشرقين المنصفين منهم فضلاً عن المتحاملين، تشوّهت لديه معالم الدين وقيمه ومناهجه، والسبب في ذلك أن الخارج عن الدين لايمكن أن يعرّفه كما هو وإنما يعرّف منه ما يتلاءم مع ظروفه النفسية والفكرية.

ولعله لهذا السبب أساء شيئاً ما «طه حسين» في كتابه «في الشعر الجاهلي» للتاريخ الأدبي للعرب والمسلمين، حيث أنه قرأ الأدب العربي وهو في فرنسا من خلال قلم المستشرق «مرجليوث» الذي نفى وجود أي أثر للشعر العربي في العصر الجاهلي في

كتابه «في الأدب العربي». ولهذا فقد أشكل العديد من النقّاد على «طه حسين» من هذه الجهة، ونسبوا إليه أنه بعد أن قرأ كتاب «في الأدب العربي» تأثر بما فيه وبمجرد أن عاد إلى مصر شرع في تأليف كتابه وكرر ما أتى به «مرجليوث»[٢١].

ولعلّي منهجياً لا موضوعياً أتبنّى ما ذهب إليه «ابن رشد» في نقده «لأبي حامد الغزالي»، حين أشكل عليه بأنه لم يقرأ الفلسفة قراءة داخلية صحيحة وإنما قرأها قراءة خارجية، حيث أنه قرأ «أرسطو» لا من خلال كتابات «أرسطو» نفسه وإنما من خلال كتابات «ابن سينا». فبعد أن اتهم «ابنُ رشد» «أبا حامد الغزالي»، بعدم التمكن في الحقل الفلسفي قال: «وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل - أبو حامد - إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكم من هذه الجهة»[٢٢].

إن العديد من المثقفين تحت تأثير الاندفاع والشغف العلمي ورغبة في توسيع دوائرهم المعرفية، يتسابقون على قراءة ما كتب من نقد حول العديد من العلوم الإسلامية والشرعية على وجه الخصوص، لكنهم لايولون إلا اهتماماً طفيفاً بقراءة نفس تلك العلوم. فهم يقرأون ما كتب من نقد حول علم التفسير أو علم الأصول أو تطبيقات علم الفقه وما أشبه، ويشكلون لهم خطأً في فهم هذه العلوم ويحددون على أساس ذلك مواقف عديدة إما نقدية أو تأييدية، بدون أن يقرأوا العلم نفسه. ولا شك أن هذا منهج خاطئ في التعامل مع العلوم.

لهذا فإن المثقف إذا أراد التعاطي مع ثقافة الدين فلا بد أن يبدأ بقراءة العلوم المتعلقة بتلك الثقافة قراءة مستقلة ويتعرف عليها من الداخل ويكتشف ألغازها، فإن في كل علم غوامض ورمزيات لايدركها بصورة حسنة إلاّ من يتباشر معها ويعيش أجواءها. وما كل ذلك إلا لكي لايظلم المثقف عقله بتحميله ما لايطيق من أفكار، ويظلم العلم معه.

ولقد أجاد المفكر «محمد أركون» حين مرّ على هذا الموضوع وقرر نفس النتيجة، مع ما يؤخذ عليه من ملاحظات في تعامله مع نصوص وأصول الشريعة، فقد قال: «من

---

(٢١) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية. مؤسسة النهضة.

(٢٢) كتاب تهافت التهافت - ابن رشد، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٤م، ص٤٠٩.

الطبيعي أن ينرفز العلماء عندما يستخدم المرء النصوص المقدسة والتراث الموروث بشكل خاطئ أو عندما يتلاعب بها وبه بشكل تعسفي. ولهذا ينبغي على المفكر المسلم الحديث أن يحتاط لنفسه جيداً ويجهز نفسه علمياً بشكل لاغبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة أو الشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكي. ينبغي أن يمتلك كل ذلك أولاً، فلا يعتبره تحصيل حاصل، أو شيئاً تراثياً لاقيمة له. ذلك أن الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي، ينبغي أن يُصَمَّم ويصوّر على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له»[٢٣].

ولاشك أن المثقف إذا قرأ العلوم الشرعية بهذه الكيفية فإن الكثير من مواقفه سيطرأ عليها التبدّل وستكون أكثر اعتدالاً من ذي قبل.

الثاني: الاعتماد على المتخصص في فهم الدين.

يبدو لي أن هذا الأمر يتطلب تواضعاً أكثر من المثقف، لأنه يفرض عليه الجلوس للتلمذة والاستماع، في حين قد يرى المثقف نفسه شبه متكامل من الجهة العلمية. لكن الحال خلاف ذلك، فالاطلاع شيء، ومعرفة خصوصيات العلم شيء آخر.

لهذا إن كان المثقف من النوع الذي لايرغب إلى أكثر من التعرّف الخارجي على ظواهر علم الشريعة بدون تدخله المباشر في مناقشة الأفكار عملياً واتخاذ مواقف صريحة، فإنه في هذه الحال غير مضطر للتتلمذ. أما إذا كان من النوع الذي يسعى لأن يمارس النقد والقبول في خصوص هذا العلم ويتعرض لمناقشة أفكاره والنظر في حيثياته، فلا خيار له غير التتلمذ على أهل الاختصاص.

وذلك أن علم الشريعة، كما هو شأن كل علم له خصوصيات، ولايمكن استيعابها من خلال الانفراد بالكتاب والمطالعة الشخصية، وإنما لابد من العودة إلى الرجال المتقنين العارفين بحقيقة تلك الخصوصيات والممارسين لها عملياً. ولايتوقف التتلمذ عند التعرّف على خصوصيات ودقائق هذا العلم، وإنما لابد من التتلمذ على كيفية ممارستها وتطبيقها، أي لابد من التتلمذ عملياً وليس نظرياً فحسب.

ولهذا فإن من أروع ما أبدعته الحوزة العلمية من طرق ومناهج تدريسية هو ما

---

(٢٣) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ـ محمد أركون، ص١٩.

اشتهر تسميته بدرس «البحث الخارج»، الذي تُعد من أولى أهدافه تدريب الطالب عملياً على كيفية استخدام أدوات العلم. فمع أن كل المواد التي تطرح في هذا الدرس لاشك أنها مرت على الطالب أثناء تحصيله، إلا أن مرورها لايعدو أن يكون نظرياً، لهذا فهو يحتاج إلى تعلّم كيفية الممارسة العلمية، يتعلم من أستاذه من خلال استماعه له ومن خلال مناقشته ونقده له، كيف ومتى يورد الأداة العلمية الشرعية أو العقلية أو العرفية وأيهما تسبق الأخرى، وكيف تنقد هذه الأدوات الى غير ذلك.

إن الأستاذ هو المعلّم في هذا الحقل المعرفي المهم، وليس الكتاب لوحده. نعم قد يكتفي المحصّل نسبياً بالتحقيق ـ وليس المطالعة فحسب ـ ولكنه أيضاً لايمكن أن يتقن التحقيق العلمي إلا إذا أخذ أصول العلم من أستاذ خبير.

هذه قوانين أساسية لابد للمثقف أن يراعيها إذا أراد الاقتراب أكثر من علم الشريعة، كي ينصف عقله وينصف معه العلم أيضاً. وأما الحدود التي لايسع المثقف تجاوزها، فيمكن النظر إليها من جهتين، حيث أن التفكير الديني وممارسة التنظير في حلقه تارة يتعلق بالفهم الديني العام، وتارة يتعلق بالتشريعات التكليفية. ولكلٍ منهما ما يخصه من كلام.

الجهة الأولى: الفهم الديني العام.

أي ما يتعلق بإدراك السنن العامة سواء الطبيعية أو الاجتماعية، وتشخيص القيم الخاصة التي تتجلى في الحياة العامة السياسية والاجتماعية، وما هو أخص من ذلك أيضاً كقيم الدين في الحياة الثقافية والقيم النفسية وما أشبه، ثم ما يتعلق بوصايا الدين وإرشاداته في جميع ما يتعلق بمسيرة الإنسان في الحياة. وفي خصوص كل هذه الموارد، يمكن للمثقف أن يستقل في بحثه، ويعتمد على مواهبه الذاتية وإن كانت العودة إلى الخبير في بعض الخصوصيات أرجح. ويمكن أن يتسنى للمثقف كل ذلك من خلال المسح القيمي الشامل للقرآن والسنة. أي باستطاعة المثقف أن يستقل بذاته في تحقيق ذلك المسح، فيستخرج السنن والقيم ويستوضح الوصايا والإرشادات من القرآن الكريم ومن السنة المطهرة، بدون أن يعود إلى أحد في مثل هذا العمل. ولكن عودته إلى الخبير أرجح، لأن للقرآن خبراء شموليين، وللسنة خبراء مدققين يمكن أن يضعوا الباحث أمام الكثير من الملاحظات ويضيئوا الدرب له. إذاً ففي هذه الجهة المساحة واسعة جداً، يمكن للمثقف أن يتحرك فيها بلا حدود أو لنقل بحدود قليلة لاتعيقه كثيراً.

الجهة الثانية: التشريعات التكليفية.

وهي تارة تكون إلزامية (واجب وحرام) وتارة تكون فضيلية (مستحب ومكروه وسائر الآداب). ففي المجال الفضيلي يوجد مساحة واسعة لتعاطي المثقف، وإن كانت هذه المساحة مقيدة بشيء ينبغي الإلتفات إليه. ولهذا فإن التعاطي في هذا المجال يأتي على نحوين أحدهما محذور والآخر مسموح:

١ـ التمييز بين الفضيلي والإلزامي. كالتمييز من خلال النصوص الشرعية بين الواجب المستحب وبين الحرام والمكروه. وهذا أمر لايقوى عليه إلا الخبير. فقد تأتي الكثير من الأوامر المولوية ويتصور المراقب لها بأنها إلى الإستحباب أقرب، بينما هي في الحقيقة أكثر قرباً إلى الوجوب، وكذلك النواهي، أو العكس أيضاً حين يتصور المطالع لها أنها توجب أو تحرم فعلاً ما، في حين أنها لاتنص إلا على الاستحباب والكراهة. وكل ذلك يتم عبر إشراك العديد من القرائن المقالية والحالية التي لاتحضر بشكل دقيق إلا عند المختص.

٢ـ خصوص التشريعات الفضيلية. وهي التي لايُحتمل فيها الإلزام، وفيها يمكن للمثقف الاستقلال في العمل بها لأن النصوص نظرت إلى ذلك بشيء من التسامح.

فيمكن للمثقف مستقلاً أن ينظر في الروايات الخاصة بالجانب الفضيلي ويعمل بمقتضاها بلا حاجة للعودة إلى مختص ـ وإن كان في رأيي العودة إلى المختص أرجح في كل شيء ـ . وهذا هو مقتضى ما ذهب إليه كثير من علماء الأصول من اعتماد «قاعدة التسامح في أدلة السنن، إذ بناء عليها يمكن التسامح في العمل بالعديد من الروايات الخاصة بالسنن حتى وإن كانت ضعيفة السند». وقد استفيدت هذه القاعدة من العديد من الأخبار: كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال « من بلغه عن النبي (ص) من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (ص) لم يقله»[٢٤]. وصحيحه الآخر عن أبي عبد الله (ع) قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه»[٢٥]. وخبر محمد بن مروان عن أبي عبد الله

---

(٢٤) الوسائل ج١، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ٣.

(٢٥) الوسائل ج١، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ٦.

(ع) قال: «من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي (ص) كان له ذلك الثواب وإن كان النبي (ص) لم يقله»[٢٦].

فمن هذه الأخبار وأشباهها أُنتزعت قاعدة التسامح في أدلة السنن، والتي تنص على حجية الأخبار والروايات الدالة على الثواب حتى وإن كانت ضعيفة في نفسها. وإن كان هناك جمهرة من الأصوليين ذهبوا إلى غير ذلك حيث رأى بعضهم بأن غاية ما تدل عليه هذه الأخبار هو أن بلوغ الثواب علة لاستحباب العمل شرعاً، في حين رأى البعض الآخر أن بلوغ علة للاستحباب، لكن بشرط أن يأتي به الإنسان برجاء إدراك الواقع، كما قال آخرون إلى أنها تدل فقط على ترتب الثواب على العمل الذي ورد فيه الثواب مع ملاحظة شرطية رجاء إدراك الواقع[٢٧]. وبناء على هذه المتبنيات الثلاثة لاتكون ثمة علاقة بين الأخبار والتسامح في الأدلة الضعيفة.

لكن مع ذلك فقد ذهب الأكثر إلى القول بهذه القاعدة، مع ملاحظة أن العديد ممن رفضها أصولياً، مارسها فقهياً وعمل بها. وذلك دليل على قلة المحذورات المتوقعة من العمل بها، ولم يحصروها في مجال المستحبات، مع أنها نطقت بالثواب، وإنما عمموا العمل بها في مجالات عديدة كالمكروهات والآداب وما إلى ذلك، كما صرّح بذلك العديد من أهل الاختصاص، فقد ورد في «تهذيب الأصول» للسيد «السبزواري» ما نصه: «قد جرت سيرة العلماء على التسامح في المندوبات التوصيلية، وفي أدلة المكروهات، والفضائل والمعاجز، والأخلاقيات، وما ورد لدفع الأوجاع والأمراض، وما ورد لقضاء الحوائج من الصلوات والدعوات وغيرها، وما ورد في الأمور التي لها آثار وضعية دنيوية. مع أن أدلة المقام مشتملة على الثواب، كما مر ولايبعد أن يكون الوجه في ذلك أنهم (قده) حملوا الثواب على مجرد المثالية، وإنه ذكر من باب الغالب والترغيب لا الخصوصية، فيكون المعنى: إن من بلغه شيء عن النبي (ص) في غير الواجب والحرام يترتب أثر ذلك الشيء عليه، وإن كان رسول الله (ص) لم يقله، ويمكن أن يكون مدرك التسامح في غير الثواب الإجماع علىالتسامح فيه.

---

(٢٦) الوسائل ج١، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ٤.

(٢٧) للإستزادة يمكن مراجعة «الحكم في اصول الفقه» للسيد محمد سعيد الحكيم. ج٤، ص١٤٠، مؤسسة المنار.

ويمكن الاستدلال على التسامح في ذلك كله بقوله (ع) في جملة من الأخبار: «الحكمة ضالة المؤمن فحيث ما وجد أحدكم ضالته فليأخذها»، إذ لاريب في أن ذلك كله فيه من الحكمة، وقد فسرت بكل ما فيه خير وصلاح»[٢٨].

فاعتماداً على هذه القاعدة وانطلاقاً من جواز العمل بمقتضى الأخبار الخاصة بالمجال الفضيلي وعدم الحاجة إلى التدقيق في الأخبار من حيث صحتها وضعفها وما أشبه، أمكن للمثقف التحرك في هذا المجال بشكل واسع، مع ملاحظة ـ وهذه ملاحظة احترازية ـ تقييد العمل بالمستنتج في مثل هذه الأمور بقيد الرجاء ـ أي رجاء المطلوبية ـ، وعدم الجزم بالاستحباب أو الكراهة الشرعية تحرّزاً من الوقوع في محذور التشريع.

هذا كله ما يتعلق بالمجال الفضيلي، أما ما يتعلق بالمجال الإلزامي، والذي لايقتضي سوى التشريع، فإنما هو من الشؤون المتوقفة على المختص فقط، ولا خيار للمثقف فيها سوى التقليد. والتقليد ليس حالة سلبية كما يتصوّر البعض وإنما هو احترام للعلم ومصداق من مصاديق التواضع العلمي.

فالمثقف ـ كغيره ـ لابد أن يعتمد منهج التقليد في سائر أموره سواء المقطوع بها أوالمظنونة أو المشكوكة. فأما الأحكام التي يقطع بها المجتهد وهي الأحكام الواقعية، فإن التقليد فيها يكون من باب الرجوع إلى أهل الخبرة، وهو ما جرت سيرة العقلاء على العمل به في كل الفنون.

وأما ما لم يقطع به المجتهد وهي الأحكام الظاهرية، فإن التقليد فيها يكون لأن شرط القدرة على الفحص يتوفر في المتخصص لاغيره، فالمتخصص أي المجتهد هو القادر على الفحص عن كل ما له علاقة بتنقيح الخبر، كالفحص عن المعارض وعن المخصص عند ظهور الخبر في العموم وعن المقيد عن ظهوره في الإطلاق وما أشبه.

فالمجتهد هو القادر على الفحص لاغيره، ولهذا يتحقق شرط حجية الخبر فيه. فيرجع إليه لأنه القادر على الفحص بحكم تخصصه ومعرفته بلوابس الأمور.

وأما في موارد الشك حيث تتقرر الوظائف العملية من خلال إعمال الأصول

(٢٨) تهذيب الأصول ـ السيد عبد الأعلى السبزواري ج٢، ص١٧٢.

العملية من براءة واحتياط وتخيير واستصحاب، فإن التقليد فيها أيضاً يكون لأن شرط القدرة على الفحص عن الدليل لايتوفر إلا عند المتخصص، فبناء على أن موضوع الأصول العملية هو «من فحص ولم يجد دليلاً فشك وتحيّر، وإن القادر على الفحص إلى درجة عدم الظفر بالدليل إنما هو المتخصص والخبير، تعيّن الرجوع إليه وتقليده»[٢٩].

فالتقليد والرجوع إلى المتخصص ليس أمراً عفوياً حتى يُخجل منه، وإنما هو خيار يعتمد على مباني وأصول علمية، ومن يسير عليه إنما هو في الحقيقة يعبّر عن مدى تقديره للعلم وتواضعه العلمي. هذا مجمل ما ينبغي للمثقف أن يلتفت إليه حين يفكر أن يخوض غمار هذا الحقل الخطير من العلم، حقل الثقافة الدينية.

لكن لنا هنا أن المؤكد على ملحوظة أخيرة، وهي أن تقليد المثقف ينبغي أن يكون أرقى من تقليد غيره من غير المتمكنين علمياً. فهو بما يملك من سعة في المعلومات وتراكم التجارب، يفترض فيه أن لايكون متلقياً فقط وإنما يكون مزعجاً لأهل الاختصاص بإشكالاته العلمية العميقة وتنبيهاته الدقيقة، حتى يدفع المختص إلى المبالغة في الاجتهاد والتحقيق والتوسع في الإنتاج. ولاشك أن هذا وجه من وجوه العلاقة الإيجابية بين المثقف والمختصين في الشأن الديني.

---

(٢٩) يمكن للراغب في التوسّع مراجعة «جوهر الأصول ـ مباحث القطع ـ تقريرات» محمد إبراهيم الأنصاري الأراكي لأستاذه محمد باقر الصدر، ص١٤ ـ ٢٦، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٤١٥هـ.

المثقف: بين الشك واليقين

في صدر هذه المناقشة، سنضع أمامنا مقولتين أولاهما أعظم من الأخرى ـ قائلاً ومقولة ـ بما لايقاس. كل واحدة منهما تعبر بوضوح عن منهج خاص في التفكير.

أولى: هاتين المقولتين لإمام الحكمة ومهذّبها الإمام «علي» (ع): «عليك بلزوم اليقين وتجنّب الشك، فليس للمرء شيءٌ أَهْلَكَ لدينه من غلبة الشك على يقينه»[1].

والثانية: للعالم الإنجليزي «فرنسيس بيكون»[2]: «إذا بدأ الإنسان باليقين سينتهي إلى الشك، لكن إذا قَبِلَ أن يبدأ بالشكوك فسينتهي إلى اليقين»[3].

مقولتان متباينتان منهجياً ولايمكن التوفيق بينهما ولاحتى بالجمع العرفي، فالمقولة الأولى تؤسس لمنهج خاص في التفكير وطريقة مميّزة في الوصول إلى الحقائق، حيث أنها ترفض الشك رفضاً كلياً وتبني على عدميته المطلقة، وتعتمد في مقابله على اليقين والإيمان بالحقائق، فاليقين هو نقطة البداية في مسيرة التفكير الطويلة وهو ملازم لها حتى نقطة النهاية. فلا مجال للشك مطلقاً لا في عالم الكليات والحقائق الكبرى فقط، وإنما حتى على مستوى الجزئيات مهما تناهت في الصغر. بناء على أن الشك في الجزئيات لايكون حبيس موقعه وإنما يسترسل حتى يضر بالأكبر فالأكبر.

فلا شكّ مطلقاً، وإنما يقينٌ مطلقاً على مستوى الكليات والجزئيات.

---

(١) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٣.

(٢) فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) من مواليد لندن، اشتهر بتصنيفه للعلوم، وبمنهجه الإستقرائي.

(٣) مجلة «العربي» الكويتية، عدد ٤٧٥، ص١٣٥.

وأما المقولة الثانية فهي تستهين باليقين وتنذر أتباعه بنهاية مأساوية، حيث أنه سينقلب لامحالة في يوم ما إلى شك. وتدعو في مقابل ذلك إلى اعتماد الشك واستحضاره في كل واقعة وأمام كل فكرة لأنه سيقود إلى اليقين. فهي ترفض اليقين كمنهج في التفكير، وتجعل الشك عماد منهجها، فمنه يُبدأ وعلى أساسه يتحرك العقل في بحثه عن الحقائق. فلا يمكن التوفيق بين المقولتين، لأن النسبة القائمة بينهما لا هي العموم والخصوص من وجه، ولا العموم والخصوص المطلق، وإنما نسبة التباين الكلي الذي يغيب فيه الجامع، فالأولى يقين مطلق والثانية شك مطلق.

منطلق البحث

انطلاقاً من هذا التصدير، نقف متسائلين: أي منهج نعتمد في مسيرتنا الفكرية؟

وحيث أن مجالنا خصوص المثقف، لابد أن يصبح السؤال هكذا: ما هو المنهج الفكري الأصح الذي ينبغي للمثقف اعتماده في سعيه الحثيث نحو الحقائق، خاصة الحقائق التي ترتبط بالدين فكراً وسلوكاً، هل هو اليقين كما بيّن مولانا أمير المؤمنين (ع)؟ أم الشك كما هو مذهب عدد من فلاسفة العصر الحديث مثل «بيكون» و«ديكارت» وقد تقدم الأول عن الثاني بقرابة المئة عام، مع ما بينهما من اختلاف في المناهج على المستوى العام؟ أم التوفيق بين هذا وذاك؟

هذه الإشكالية بشعور أو لاشعور قائمة فعلاً، ومسموعة في العديد من محافل المثقفين الخاصة والعامة. حيث ينتشر في أوساط المثقفين في اللحظة الراهنة ـ وله امتدادات ضاربة في القدم لاشك ـ الدعوة إلى اعتماد منهج التشكيك في الأفكار والسلوكيات المحيطة بالإنسان. وهي دعوة غير منحصرة في دوائر ضيقة لجمع من المثقفين، وإنما هي متبنّاة على المستوى الاجتماعي العام، حيث ما يفتأ بعضٌ من أهل الفكر يدعون الناس إلى التشكيك في متبنياتهم الفكرية، والعقيدية منها على وجه الخصوص، كبداية لتصحيحها.

ولقد لفت انتباهي مرة أني سمعت أحد المثقفين يدعو جمعاً من غير المختصين إلى انتهاج التشكيك في كل ما يتبنّاه الإنسان، وذلك بأن يُؤتى بالفكرة أو السلوك فيُشكّك فيه، فإن وصل الإنسان إلى الواقع أخذ به، وإن لم يصل إلى شيء عاد إلى حيث كان حتى وإن كان شاكاً فيما يعود إليه.

كما أني وقفت مرة متأمّلاً في مقولة لمثقف آخر، يدعو فيها كل انسان يحضر مجلساً جمعياً ـ أنّى كان نوع ذلك المجلس، ندوة أو احتفالاً أو درساً. وما أشبه ـ بأن

لايخرج بمسلّمة قط مهما بلغت درجة الصدق والتصديق في ذلك المجلس، وإنما يخرج بإشكالية لا من نوع التساؤل وإنما من نوع التشكيك.

وأمثال ذلك كثير، حتى أنه أصبح من المرتكزات في غُرف بعض المثقفين، أن حامل الشكوك والإثارات الشكيّة هو النموذج الأرقى للمثقف العصري، فتراهم يستدلون على ثقافة المثقف بما يحمل في عقله من تشكيكات فكرية. أما حامل اليقين المطمئِنُّ إلى متبنياته الفكرية، فما هو إلا عبارة عن نموذج سطحي جداً للمثقف، هذا إنْ عُدَّ على أنه مستحق لرتبة المثقف.

استرعى انتباهي كل ذلك، فلبثتُ أُفكِّر بيني وبين نفسي حيناً، متسائلاً: هل في الدين شيءٌ اسمه شك؟ ومن أين أتى ومتى ظهر هذا المنهج عندنا؟ ولماذا في هذه الفترة الإرتخائية للأمة الإسلامية تلوح آثار هذه المناهج؟ هل حقيقةً ارتضى الدين من الإنسان المؤمن أن يعتمد في تشخصيه لحقائقه ـ حقائق الدين ـ منهجية شكّية؟

طبعاً لايمكن أن نتصوّر بأن هذه الدعوة خالية من الأسباب، بل هناك أسباب ومحفّزات كثيرة وراء إثارتها، بعضها خارجية، كالإنفتاح غير المتحفّظ على الفكر الآخر ـ وهو خارج عن مقصدي ـ، وبعضها داخلية، أي توجد محفّزات من داخل الفكر الإسلامي ومن داخل المجتمع الإسلامي، تحفِّز العديد من أهل الفكر والثقافة على الركون لمنهج التشكيك أثناء مراجعتهم لمتبنياتهم الفكرية والسلوكية. وأقول بوجود هذا النوع من المحفزات حتى لانحوم في دوائر سوء النية، أي حتى لانتهم المثقف في نزاهته العلمية، ونرميه بتقصد الإساءة للفكر والمجتمع الإسلاميين. فإثارته تلك قد تجد ما ينشطها داخلياً فضلاً عن المنشطات الخارجية.

ولعلي هنا أستطيع أن أضع أصبعي على بعض تلك المحفزات الداخلية، لكن قبل أن أذكرها أُحب أن أُنبّه إلى أن ذكرها واعتبارها محفزات لايعني بالضرورة خطأها جميعاً، فقد تكون كذلك وقد لا تكون، وقد تكون نواقص وقد لاتكون ـ فهي محكومة بتصورات متباينة بين الإيجاب والسلب ـ، لكن المهم فيها جميعاً أن من شأنها تحفيز المثقف على إثارة الشكوك بين الحين والآخر وبالتالي اعتماد منهج التشكيك. من تلك المحفزات:

١ـ وجود بعض التحفظات على جملة من الأفكار والمناهج.

في داخل الفكر الإسلامي أخذت منذ مدة زمنية ليست بالقليلة تظهر بعض الرؤى المغايرة للسائد، ليس في طريق العمل ومنهجية التغيير، وإنما في الأفكار التي كان

ينظر إليها على أنها مسلّمات، وفي المناهج المعتمد عليها في استخراج تلك الأفكار. وقد شمل ذلك العديد من العلوم، على رأسها علم الفقه والأُصول والكلام.

ففي حين كان السائد والمتعارف في الوسط المتدين طوال حقب عديدة أن الاستماع إلى الموسيقى مطلقاً حرام، بدأت الآن تظهر تصورات مغايرة، حيث اخترق البعض من أهل الاختصاص هذا السائد وقال بالجواز في بعض الحالات كالموسيقى الكلاسيكية أو التي تتخلل بعض البرامج المذاعة(٤). وهذا تبدل لايعد بسيطاً في العالم المتديّن. وفي حين كان المشهور بين أهل الاختصاص بل لو ادعينا الإجماع لما كان في ذلك مجازفة لمسلّميته وتصريح البعض به، عدم جواز تولي المرأة السلطة، رأى جمعٌ من الفقهاء المعاصرين الجواز وقالوا بأهليتها لذلك. فطوال قرون عديدة كان القول بعدم جواز تولي المرأة للسلطة من المسلمات والمرتكزات العرفية، لدرجة ادعى صاحب الجواهر الشيخ «محمد حسن النجفي»، الإجماع عليه. حيث قال: «وأما اشتراط الذكورة فلما سمعت منه الإجماع مؤيداً بنقصها عن هذا المنصب»(٥).

ولهذا نَظَرَ إليه العديد من أرباب الفكر وأهل الاختصاص على أنه بديهية ولم يتوقفوا عنده طويلاً.. انظر مثلاً ما استخلصه السيد «جواد كاظم»، حين مرّ على هذا الموضوع في كتابه «القيادة الإسلامية»: «بما أن الدين يقوم على اتباع الحق الذي يهدي إليه العقل السليم، وبما أن العواطف هي العدوة الأولى للحق فإن اشتراط الدين للذكورة في القائد الأعلى يبدو حقيقة بديهية للغاية، إذ أن المرأة تتأثر بالعواطف أكثر من الرجل فهي بذاتها أبعد عن موضوعية النظرة، وسلامة الحكم والقضاء من الرجل»(٦).

فمع أن هذا الحكم سُلِّمَ به عقوداً طويلاً، إلا أن عدّة من ذوي الاختصاص المعاصرين نظروا إليه نظرة مغايرة وقالوا بأهلية المرأة للسلطة. من بينهم الشيخ «محمد مهدي شمس الدين» الذي أفرد كتاباً لمناقشة هذا الموضوع وبيّن فيه بأن كثيراً مما كان يُعَدُّ بديهية في الماضي اتضح خلافه من خلال التحقيق، ومسألة تولي المرأة للسلطة على قائمة تلك الأمور. فقد قال في مقدمة كتابه «لاريب في أن كثيراً من بديهيات الفقه

(٤) أنظر كتاب: دنيا الشباب، السيد محمد حسين فضل الله.

(٥) جواهر الكلام، كتاب القضاء.

(٦) القيادة الإسلامية ـ جواد كاظم، ص٤٧، مؤسسة الوفاء، بيروت الطبعة الثالثة.

هي من بديهيات الشريعة خاصة فيما اجتمعت عليه مذاهب المسلمين وفقهاؤهم، ولكن لايمكن للفقيه أن يجزم بأن كل ما كان من بديهيات الفقه فهو من بديهيات الشريعة. فقد ثبت أن بعض البديهيات في مذهب أو أكثر ليس من بديهيات الشريعة، وفي بعض البديهيات في جميع المذاهب، ليس من بديهيات الشريعة بل للنظر فيه مجال»[٧]، وكان من بين البديهيات الفقهية التي ثبت للكاتب عدم كونها من بديهيات الشريعة مسألة تولي المرأة للسلطة. وما إلى ذلك من الأفكار والتصورات، هذا عدا المناهج كالإلتزام بعدم رجاحة المشهورات الفقهية.

فقد ساد لدى العديد من أهل الفقه ـ بناءً على ما تقرر في علم الدراية ـ رأي ينص على اعتبار قول المشهور من المتقدمين ـ أي من عصر الشيخ «الكليني» «ره» صاحب كتاب «الكافي» حتى عصر الشيخ «الطوسي» «ره» ـ لا المتأخرين. وذلك يعني إذا ثبت اشتهار حكم عند المتقدمين لزم الأخذ به لقربهم من عصر المعصومين(ع) ولاعتبارات أخرى ذكرت في محلّها[٨].

لكن بعضاً من المعاصرين رأى عدم صحة الإلتزام بالمشهورات القديمة، لأنها لاتمثل حاجتنا وقد لاتتناسب أصلاً مع آفاقنا الفكرية، فهم عاشوا في مرحلة لها ظروفها ومؤثراتها، ونحن نعيش في مرحلة تتباين كلياً مع مرحلتهم. ولايخفى على ذي لب ما يؤدي إليه تجاوز قول المشهور من تبدّل في العديد من الأحكام والقناعات العلمية.

هذا في خصوص المشهور، وهناك من تحفّظ على مسلكية الاحتياط التي غالباً ما سلكها الفقهاء في فقهياتهم مع مخالفتهم لها أصولياً، وآخر تحفظ على المنهجية المذهبية في الاستنباط، والتي تعني الإقتصار على كتب الحديث المذهبية في عملية الاستنباط، حيث يقتصر السني على الصحاح والشيعي على الكتب الأربعة، وثالث أشكل على منهجية الاستنباط كلاً لمحدوديتها في التعاطي مع القرآن الكريم، حيث أن الفقيه لايمعن نظره إلا في آيات الأحكام الخمسمئة فقط، ولهذا فقد ذهب القائلون بهذا الإشكال إلى ضرورة إدخال القرآن كله في عملية الاستنباط من خلال اكتشاف

---

(٧) أهلية المرأة لتولي السلطة، الشيخ محمد مهدي شمس الدين. المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥م، ص٥.

(٨) راجع «الدراية» للشهيد الثاني، و«كليات في علم الرجال» للشيخ جعفر السبحاني.

روح القرآن ومقاصده العامة، ومن ثم تطبيقها عملياً أثناء الاستنباط.

كل ذلك ـ وكثير غيره ـ في الفقه والأصول، ولايقل عنه ما يظهر من تحفظات في علم الكلام وعلوم أخرى. فظهور هذه التحفظات بين الحين والآخر في العديد من العلوم، يحفّز لامحالة بعض المراقبين على إثارة الشكوك وعلى القول بضرورة التشكيك في كل المتبنيات، إذ قد يظهر بطلانها بعد حين ـ ولا شك أننا لانرى صحة هذا الموقف إطلاقاً لما سيظهر لاحقاً ـ.

٢ـ قلة الإنتاجات العلمية المعصرنة.

الكتابات التي تعالج مسائل الفكر الإسلامي ومشاكله بمنهجية عصرية حركتها بطيئة جداً، وكذلك الكتابات التي تتعرض للمسائل المستحدثة في الفقه والأصول خاصة. فأكثر الكتابات إما ثقافية عامة أو اجتماعية أو سياسية، وحتى الكتابات الشرعية فإنها تكاد تكون منحصرة في الإطار الأكاديمي الذي لايهم سوى أهل الاختصاص، خاصة أن المنهجية التي يكتب بها منهجية فقهية أصولية بحتة. وهذا ما جعل الفكر الإسلامي على وجه الخصوص فكراً أكاديمياً جامداً مع ما فيه من الجدية والعمق.

وهذا بخلاف الفلسفة، التي كانت يوماً ما علماً لايراوح مكانه، ومحدوداً بجماعة مختصرة، لايفقهه إلا نفرٌ قليل جداً ـ وهذا سرٌ من أسرار تغلب الفقه عليه في القديم لأن الخطاب الفقهي كان منفتحاً على كافة شرائح المجتمع ـ، لكنه الآن أصبح شبيهاً بالعلم الشعبي، حيث أنزله المختصون فيه إلى المستوى العام بتعديل بسيط في منهجيته وباستخدام أدواته في كل الكتابات المعاصرة، لدرجة لاتكاد تجد كتاباً تطالعك به دور النشر إلا وفيه استخدام لمنهجية فلسفية أو إشارة إلى فكرة من أفكارها وما إلى ذلك. مما جعل الفكر الفلسفي في الوقت الراهن جزءاً من ثقافة الكثيرين.

أما الفكر الأصولي والذي لايقل أهمية عنه في المنهجية بل يفوقه بكثير، ويتميز عليه أيضاً لأن أكثر مبادئه مستوحاة من النصوص الشرعية، وإن حركة الإجتهاد فيه مستمرة. فهذا الفكر مازال منحصراً تطوره في محافل خاصة، ولم يحوّل إلى ثقافة عامة.

فإذن الكتابات إما قليلة، أو خطابها ضيّق، وهذا لاشك يسبب فراغاً لايستهان به في محيط القارئ الإسلامي، فيبحث عمّا يسد فراغه، فلا تقع تحت يديه إلا العديد من الكتابات النقدية أو التشكيكية، فيكون لها أبلغ الأثر في التكوين المعرفي لذلك القارئ. وقد تنشأ لديه تساؤلات في بادئ الأمر، فلا يجد إجابة لها لانعدام الإنتاجات المتناسبة معها، فتتطوّر حتى تصبح قناعات. وحيث أن كثيراً من تلك القناعات كانت في بادئ أمرها ذات طابع تشكيكي، فإن صاحبها سيجد مجالاً واسعاً للاستمرار في عملية التشكيك.

٣- بساطة التعاطي الاجتماعي مع الأفكار.

المألوف في وسط العديد من المجتمعات الإسلامية، أن الإنسان العامي عادة ما يأخذ أفكاره جاهزة بواسطة التلقين، بحيث لايكلف نفسه ولو نسبياً بمراجعة تلك الأفكار أو التأمل فيها. وهذا يجعلها من الأكثر أفكاراً سُماعية، والسُماعيات قد تكون ناقصة إمّا حال إلقائها بسبب بساطة متلقّيها، أو بسبب الضعف في القدرة على الاستيعاب. لهذا قد ينشأ تحفّظ هنا في أن هذه الأفكار بدايةً فيها نظر. ثم إن الذي يزيد الأمر سوءاً ـ في نظر المثقف ـ، أن تعاطي المجتمع مع أمثال هذه الأفكار فيه شيء من السذاجة، إذ أنه ينظر إليها وكأنها وحيٌ منزل غير قابلة للنقاش، بل ينظر لمن يخالفها نظرة ازدراء وتساؤل.

وحيث أن المثقف يجد أن بعض تلك الأفكار هي محل تساؤل ونقاش، خاصة إذا لاحظ كيفية التطبيق في المجتمع والتي قد يشوبها الغلو أو لا أقل خطأ في التطبيق. فإنه جراء ذلك يبدأ في التساؤل، لكن المشكلة ليس في تساؤله، وإنما لأن هذا التساؤل مشفوع بالملاحظتين السابقتين، يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى تشكيك. طبعاً المحفّز الأساسي للتشكيك يتركز في الملاحظتين السابقتين، وهذه الملاحظة إنما هي أمر مساعد، وإن كان بالإمكان عَدُّها في بعض الأحيان محفزاً مهماً لحالات التشكيك.

وعلى كل حال، إن كان السبب هذا أو ذاك، ثم على فرض التسليم بهذه الملاحظات بالشكل الذي طرحت فيه، هل الشك هو الموقف الصحيح؟ هل يمكن أن يكون الشك منهجية سليمة توصل الإنسان إلى الحقيقة؟. وهل أن الدين أقرّ الشك كمنهجية للتفكير، أم أنه أرشد إلى اعتماد منهجية أخرى مغايرة كلياً للشك؟

أرى لزاماً مناقشة هذا السؤال، حتى نتعلم من الدين كيف نفكر، وكيف نصل إلى الحقائق. إذ يكون لدى الإنسان قدرة هائلة على التفكير وقد يُؤَتّى العديد من أدوات النظر والتأمل، لكن لأنه يفتقد المنهجية الصحيحة، فإن تفكيره لايقوده إلا إلى ظلمة تلو ظلمة مع أنه قد يحسب نفسه مصيباً في كل شيء. إن الدين الذي أرشدنا إلى أهمية العقل وحثنا على التفكير والتأمل، ووضع لنا مناهج وطرقاً تتكفل بهدايتنا والمحافظة على فكرنا من الشطط.

أقول ذلك لأن البعض قد يُشكل هنا بأن الأصل هو الوصول إلى الحقيقة، أما الطريق فليس محلاً للجدل. لأن الوصول إلى الحقيقة قد يكون بهذا وقد يكون بذاك وقد يكون بآخر، وآنئذ لافرق في المناهج من ناحية الصحة والخطأ.

وهذا اعتقاد خاطئ لامحالة. فمع أن الضابطة مسلّمة، وهي ان الهدف الأساسي من عملية التفكير هو الوصول إلى الحقيقة، إلا أن الإشكال الأساسي في أن المنهج، من طبيعته الأولية قيادة الإنسان إلى طريق خاص. فكل منهج تحيط به العديد من اللوازم ومن الصعوبة بمكان انفكاكها عنه، ولهذا فإن المنهج الذي من لوازمه أي من شأنه قيادة مستخدمه إلى نتيجة ما، لايمكن أن ينحرف ويقود إلى نتيجة آخرى. وإن حدثت مستثنيات بسيطة وأفراد نادرة فإن العقلاء لايخدشون الأمور الكبرى بمغايرة أفراد نادرة لها.

لهذا فإن الدين إذا أمر بمنهج، فلأن ذاك المنهج من شأنه إيصال الإنسان إلى الهدف الحقيقي، وكذلك فإنه إذا نهى عن اتباع منهج ما فلأن ذلك المنهج من شأنه إبعاد الإنسان عن الهدف. ونحن من هذا المنطلق نسعى لمناقشة المنهج السليم الذي أقره الدين في التفكير.

الشك في الخطاب الديني

كيف تحدث الدين عن الشك؟

أول ما تحدث الدين عن الشك، اعتبره ضرباً من ضروب الرجس، بل هو الرجس بعينه. فقد وردت آيات عديدة في القرآن الكريم تتحدث عن الرجس، وأنه من الأمور المنبوذة. وقد فُسّر الرجس في ثلاث آيات منها بأنه الشك. ففي قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت.﴾[٩] ورد عن الصادقين (ع): «الرجس هو

(٩) سورة الأحزاب/ ٣٣.

الشك والله لانشك في ربنا أبداً»[١٠]. وفي تفسير نور الثقلين جاءت الرواية بهذه الصيغة «والله لانشك في ديننا أبداً»[١١]. وهكذا في قوله تعالى: ﴿وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾[١٢]، فقد ورد عن الباقر (ع) أنه قال: «شكّاً إلى شكهم»[١٣]. كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون﴾[١٤] عن الصادق (ع) أنه قال: «هو الشك»[١٥].

والرجس هو من القباحات التي نهى الدين عنها، وهو حسب ما ورد في قواميس اللغة: العمل القبيح أو وسوسة الشيطان[١٦]. فأول ما تحدث الدين عن الشك اعتبره رجساً، حيث عبّر عنه في العديد من الآيات بذلك.

ثم صوّره على أنه نوع من الظلم. وذلك في قوله تعالى ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾[١٧]. حيث ورد عن الصادق (ع) في معنى قوله: بظلم، انه قال: بشك[١٨]. وإنما يعبّر عنه بالظلم لكون الشك إما يؤدي إلى ظلم العلم، وهو ما يعني ظلم الحقائق التي تؤدي إلى الله سبحانه، أو يؤدي إلى ظلم الإنسان نفسه بسبب ما يعود عليه من أضرار بسبب شكه. فالشك في ذاته رجس وظلم. هذا ما عبّر به القرآن وهكذا تحدّث عنه.

وأما في خصوص ما ينبئ عنه الشك من خلفيات، فإن الدين حيث مرّ على ذلك أشار إلينا إلى أن الشك لاينبئ عن علم كما قد يُتصور وإنما ينبئ عن عقلية ساذجة أي عن الجهل. لاحظ ماذا يقول الباري جل وعلا في سورة النحل: ﴿بل أدّارك علمهم في الآخرة، بل هم في شك منها بل هم منها عمون﴾[١٩]. فالمقصودون في الآية، إنما توقف علمهم في حدود الدنيا فقط ولم يتجاوز إلى الآخرة، بفعل الشك الذي هو في

---

(١٠) الكافي، ج١، ص٢٨٨، وص١٣٧.
(١١) نور الثقلين، ج٤، ص٢٧٧.
(١٢) سورة التوبة/ ١٢٥.
(١٣) نور الثقلين/ ج٢، ص٢٨٦.
(١٤) سورة الأنعام/ ١٢٥.
(١٥) بحار الأنوار، ج٧٢، ص١٢٨.
(١٦) المنجد في اللغة..مفردة «رجس».
(١٧) سورة الأنعام/ ٨٢.
(١٨) الكافي، ج٢، ص٣٩٩.
(١٩) سورة النحل/ ٦٦.

حقيقته عمى بناء على القول بأن قوله تعالى ﴿بل هم منها عمون﴾ عطف بيان على «بل هم في شك منها». أو بفعل الشك المعلول لعلة العمى والذي يكون مفاده ما وُجِدَ الشك إلا لوجود العمى، أو لأن العمى موجود ظهر الشك، وكلاهما شيء واحد. فالشك عمى أو مُنبئ عنه، والعمى هو الجهل بذاته، فالأعمى هو الذي انعدمت عنده القدرة على الرؤية، وهكذا الجاهل فهو الذي لايرى الحقائق ولايدركها.

فإذاً الشك لايتكشّف عن قدرة علمية لدى الشاك، وإنما في الحقيقة ما هو إلا علامة واضحة على الجهل، وتدني العلم عند حامله. ولذلك قال الإمام علي (ع): «الشك ثمرة الجهل»[٢٠]. «من عمى عمّا بين يديه غرس الشك بين جنبيه»[٢١].

هكذا يصوّر الدين حالة الشك التي تعتري الإنسان، وهو يعني أن للدين موقفاً سلبياً جداً تجاه الشك، ولذلك فإننا لانرى ولا موقفاً واحداً أقرّ فيه الدين شكّ شاكٍّ، وإنما في كل موارد الشك لانجد إلا استنكاراً وإدانة ووعداً بالعذاب[٢٢]، كما في قوله تعالى: ﴿ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فمازلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولاً كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب﴾[٢٣]. ﴿إنما يستأذنك الذين لايؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم.﴾[٢٤]. فالذين يتعللون كي لايخرجوا مع الرسول (ص) ولايشاركوا في غزواته، هم الذين خرجوا عن حدّ الإيمان، ومن أبرز صفاتهم الشك والارتياب. وذلك يعني أن المؤمن الحقيقي هو غير المرتاب، وقد جاء هذا الأمر صريحاً في القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا﴾[٢٥].

لهذا فالدين لم يرتض الشك قط ولم يُقِرّه في حال. وليس ذلك في إطار الشك الاختياري، وإنما حتى الإضطراري منه إذ أوجد أصولاً من شأنها إخراج الشاك فوراً من حدود الشك.

---

(٢٠) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٤.
(٢١) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٤.
(٢٢) للإستدلال والتأكد من ذلك راجع المعجم المفهرس في خصوصمفردتي: الشك، والريب.
(٢٣) سورة غافر/ ٣٤.
(٢٤) سورة التوبة/ ٤٥.
(٢٥) سورة الحجرات/ ١٥.

ففي بعض الأحيان يقفز إلى الإنسان شكٌ بلا اختيار منه، إلا إن الدين أيضاً لم يقبل منه التوقف عنده، وإنما أمره باتباع العديد من الأصول التي تخرجه عن حد الشك مباشرة، كالأصول العلمية من استصحاب وتخيير واحتياط وبراءة وسائر الأصول الترخيصية كأصل الطهارة وغيرها، سواءً فيما يتصل بالأمور العبادية أو المعاملاتية، وليس ذاك في حدود فعل الإنسان نفسه، وإنما حتى فيما يتعلق بالشك مع الغير كما هو معروف من تقرير العمل بأصالة الصحة ـ حيث رأى الكل بأنها تنص على صحة فعل الغير في حال الشك فيه، واختُلف في أنها تشمل فعل الإنسان نفسه أم لا ـ[٢٦]. ففيما يتصل بالإنسان نفسه، بمجرد أن يعتري الإنسان شكٌ لااختياري في أي فعلٍ من أفعاله العبادية أو المعاملاتية، فهو مأمور بأن يتبع أصلاً من الأصول حسب موارده المقررة. فإما البراءة بناءً على حديث «رفع ما لايعلمون»[٢٧]، أو الاحتياط بناءً على قوله (ع) «أخوك دينك فاحتط لدينك»[٢٨]، أو التمييز بناء على قوله (ع) «إذن فتخيّر»[٢٩]، أو الإستصحاب بناءً على قوله (ع) «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»[٣٠]، أو غير ذلك من الأصول، بحيث يُطبّق كل أصل في مورده المناسب.

وأما إذا كان الشك متصلاً بأفعال الغير، فعليه أن يعتمد على أصالة الصحة، التي تقضي بصحة الفعل الصادر من الآخر، وهي وإن لم يرد تأكيد لفظي مباشر من الشرع بخصوصها ـ وإن كان بعضٌ قد استدل لها بجمع من الآيات القرآنية كقوله تعالى ﴿وقولوا للناس حسناً﴾[٣١] وغيرها ـ إلا أنه أمضاها بواسطة عدم الردع، كما صرّح جمع من الأصوليين بذلك، من قبيل ما ورد في القواعد الفقهية «للبجنوردي» «إن عمدة الدليل عليه ـ أصل الصحة ـ هي سيرة العقلاء كافة من جميع الملل في جميع العصور من أرباب جميع الأديان من المسلمين وغيرهم، والشارع لم يردع عن هذه الطريقة بل أمضاها كما هو مفاد الأخبار في أبواب متعددة، بل يمكن أن يقال لو لم

---

(٢٦) القواعد الفقهية، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج١، ص١٤٣.
(٢٧) الخصال، باب التسعة ج٢، ص٤١٧. منشورات جامعة المدرسين، قم.
(٢٨) بحار الأنوار، ج٢، ص٢٥٨.
(٢٩) مستدرك الوسائل، ج٣، ص٢٥٥.
(٣٠) تهذيب الأحكام، ج١، ص٤٢١، الباب ٢٢، الحديث ٨.
(٣١) البقرة/ ٣٨.

يكن هذا الأصل معتبراً لايمكن أن يقوم للمسلمين سوق، بل يوجب عدم اعتباره اختلال النظام، كما ادعاه شيخنا الأعظم الأنصاري ـ ره ـ»[٣٢].

وهذا الأصل يمكن أن يُرجع إليه ويعتمد عليه في رفع كثير من الشكوك التي تصادف الإنسان في حياته اليومية، خاصة فيما يطرأ على علاقته مع الغير. وليكون الأمر أكثر وضوحاً لنأخذ مثالاً على ذلك، فيما إذا شك المجتهد في صحة ما قرره من حكم وهل أنه جاء عبر عملية استنباطية صحيحة أم لا، أو إذا شك المقلِّد في صحة العملية الاستنباطية لذلك المجتهد، فالعمدة هنا إجراء أصالة الصحة، حيث صرح بذلك العديد فقالوا: «إن كان المراد من الاعتقاد الاعتقاد في الفروع والأحكام الفقهية بمعنى رأي الفقيه واعتقاده مثلاً بوجوب شيء أو حرمته حيث أن لاعتقاده ورأيه إذا كان عن منشأ صحيح أثر بالنسبة إلى مقلديه، فإذا شك في أن هذا الرأي هل هو عن استنباط صحيح أم لا، بل لم يؤد وظيفة الاستنباط كاملاً بل تساهل وتسامح، فالظاهر هو الحمل على الصحة وعليه بناء عامة المقلدين في الأعصار والأمصار..»[٣٣].

في مثل هذه الموارد وفي غيرها تُجرى أصالة الصحة لا أصالة الفساد وذلك لحاكمية الأولى على الثانية. وكل ذلك حتى لايتوقف الإنسان عند الشك. إذاً فالشك الاختياري منبوذ ومستحقر، والإضطراري متدارك بالعديد من الأصول التي تستوعب أغلب شؤون الإنسان اليومية.

وحيث كانت نظرة الدين إلى الشك هكذا، فإنه لم يقبله كمبرر للإنفلات من الاعتقاد بالحقائق، وإنما وعد صاحبه بالنار. بمعنى لو اعتذر انسانٌ لله سبحانه وتعالى عن عدم إيمانه به سبحانه وبرسله وملائكته وسائر الحقائق الكبرى بأنه كان شاكّاً، فهل يُقبل منه هذا العذر، بالطبع لا. وذاك أن الله سبحانه وتعالى حينما قال لرسوله: ﴿فاقصص القصص لعلهم يتفكرون﴾[٣٤]، كان ذلك كفيلاً برفع كل ما يعتري الإنسان من شك، فَقَصُّ القصص من شأنه إيصال الإنسان إلى كنه الحقائق. يقول تعالى: ﴿يا بني آدم إمّا يأتينكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا

(٣٢) القواعد الفقهية، السيد ميرزا حسن البجنوردي، ج١، ص٢٣٩.
(٣٣) نفس المصدر، ص٢٦٣.
(٣٤) سورة الأعراف/ ١٧٦.

خوف عليهم ولا هم يحزنون، والذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[٣٥]. ولهذا فإن من يأتي حاملاً معه كفره يوم القيامة يخاطبه الله سبحانه وتعالى: ﴿يامعشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين﴾[٣٦].

ولايتوقف الأمر عند احتجاج الله سبحانه عليهم فقط، وإنما هم أيضاً يُقِرُّون بذلك، ويعترفون أن كل ما جاءهم كان كافياً للهداية. بناءً على ذلك فإن الشك لايكون عذراً للابتعاد عن الحقائق، وإنما يكون سبباً لدخول الإنسان النار، وهذا ليس تحليلاً وإنما القرآن الكريم نطق بذلك صريحاً في العديد من المواقف[٣٧]، من بينها ما ورد في سورة ابراهيم (ع) من الآية (٩) وحتى الآية (١٧) وذلك حين قال الله سبحانه على لسان بعض الشُكّاك: ﴿.. وقالوا إنّا كفرنا بما أرسلت به وإنّا لفي شكٍّ مما تدعوننا إليه مريب، قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض..﴾[٣٨]

ثم بعد حوار طويل بينهم وبين رسلهم، قال سبحانه في شأنهم موضحاً المآل النهائي لأصحاب الشكوك: ﴿واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد، من ورائهم جنهم ويسقى من ماء صديد،يتجرّعه ولايكاد يسيغه ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميّت ومن ورائه عذاب غليظ﴾[٣٩].

هكذا حدّثنا الشارع المقدس عن الشك. لكن لنا بعد كل ذلك أن نتساءل: لماذا رفض الشارعُ الشكَّ كمنهجية للتفكير؟

لاشك أن وراء ذلك أسباباً جوهرية تتصل بمعادلة الإيمان والكفر، وأبرزها أمران:

أولاً: مسيرة الشك تتجه من الشك الأصغر إلى الأكبر وبالتالي تعميق الشكوك.

إن الشك باعتباره منهجية في التفكير، لايمكن أن يقود الإنسان إلى الإيمان، وإنما يؤدي به إلى تعميق شكوكه، فيسير به من شك إلى آخر ومن حرة إلى أخرى، ولاينتهي

---

(٣٥) سورة الأعراف/ ٣٥ ـ ٣٦.

(٣٦) سورة الأنعام/ ١٣٠.

(٣٧) راجع المعجم المفهرس، مفردتي «شك، ريب».

(٣٨) سورة ابراهيم/ ٩ ـ ١٠.

(٣٩) سورة إبراهيم/ ١٥ ـ ١٧.

به إلا وهو محطِّم الإيمان. لان الشك معناه عدم وجود قاعدة يقينية يرتكز عليها الإنسان ويستند إليها، وإذا فُقدت القاعدة فإن الشاك لن يعود إلى الوراء وإنما سيتجه إلى الأمام كي يبحث له عن قاعدة، ولأن منهجه الشك، فإن سيواجه كل جديد بالشك وإلى مالانهاية. لهذا فإن الشاك حتى وإن تظاهر باليقين إلا أنه في حقيقة أمره مليء بالشكوك في كل شيء.

هذا ما أشارت إليه الآيات في تحليلها لموضوع الشك. ولننظر على سبيل المثال في هذه الآية المباركة، يقول تعالى: ﴿إنما يستأذنك الذين لايؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون﴾[٤٠]. يقول «الطبرسي» في «مجمع البيان» في خصوص هذا المقطع من الآية ﴿فهم في ريبهم يترددون﴾: فهم في شكهم يذهبون ويرجعون، والتردد هو التصرّف بالذهاب والرجوع مرات متقاربة مثل التحيّر[٤١]. فهم في شك، لكن الملاحظ من الآية أن الشك هذا ليس شكاً وقتياً يبدأ ثم ينتهي، وإنما هو شك مستمر وهذا هو شأن الشك فهو إذا بدأ لم ينته. وذلك يفهم من صيغتين في الآية: «في ريبهم»: وهي تعني أنهم باقون على شكهم. «يترددون»: لأنها جاءت على صيغة الفعل المضارع وهو يفيد الاستمرار وعدم الانقطاع. فهم يترددون باستمرار. وهذا معنى ان الشك إذا بدأ لم يتوقف عند حاجز، وإنما يستمر ويستمر فيملأ صاحبه حيرة وشكا. ويؤيد هذا الإستنتاج ما ورد في سورة «غافر»، حيث قال تعالى: ﴿ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فمازلتم في شك مما جاءكم به..﴾. فقوله سبحانه: ﴿فمازلتم في شك﴾ دليل على استمرار الشك، فرغم وصول البينات لهم إلا أنهم بقوا في شكهم وحيرتهم، وكأن الآية ناظرة إلى أنهم كانوا في شك قبل مجيء «يوسف» بالبينات، ثم بقوا على شكهم حتى بعد مجيئه، وسيبقون مستقبلاً أيضاً. ولهذا فقد تظافرت الروايات لتؤكد هذا الأمر. فقد ورد عن الإمام «علي» (ع) في هذا الشأن العديد من الروايات: «ثمرة الحيرة الشك»[٤٢]. وقال (ع) أيضاً: «سبب الحيرة

---

(٤٠) سورة التوبة/ ٤٥.

(٤١) مجمع البيان، ج٥، ص٥٣.

(٤٢) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٥.

الشك»[٤٣]. «الشك يحبط الإيمان»[٤٤]. «بدوام الشك يحدث الشك»[٤٥]. «من كثر شكه فسد دينه»[٤٦].

فالدين إنما رفض الشك لأنه يسترسل ولاينقطع. نعم يمكن أن ينقطع بإرادة يقينية معاكسة، لأن الشك يقودّ إلى اليقين. فالشك من شأنه الاستمرار في حالة التشكيك، وإذا بقي الإنسان معتمداً عليه كمنهج فإنه سيستمر ولن يوصله إلى يقين ما. لكن هذا الشك يمكن أن ينتهي بأن يتمرد عليه الإنسان ويعاكسه بيقين، وهذا الأمر يحتاج إلى سيطرة على الذات. أما أن الشك يوصل إلى اليقين فغير ممكن.

وما ادّعاه الفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت» من «أنه نجح في الشك بكل شيء وإنه عندما قام بذلك وصل إلى اليقين والحقيقة التي منحته بداية جديدة للفلسفة»[٤٧]، فهو محل إشكال صغروياً وكبروياً. فاما صغروياً فهو أن ما تصوّر «ديكارت» أنه وصل إليه من حقائق، هو محل نظر، فما هي تلك الحقائق، وكيف يمكن الإدعاء بأنها هي الحقائق عيناً، فقد تكون مليئة بالأخطاء والنواقص حتى وإن إدّعى «ديكارت» نفسه صحتها. فادعاؤه لايثبت كونها حقائقاً خاصة لوجود العديد من معاصريه ومن جاؤوا بعده من الذين خالفوه واشكلوا عليه في ذلك. وأما كبروياً فإن «ديكارت» تصوّر أنه انطلق من الشك، لكنه في الحقيقة انطلق من اليقين، وذلك أن شكّه ـ كما يدعي ـ انتهى به إلى «اكتشاف ما يسمى بالكوجيتو ـ أنا أفكر إذن أنا موجود ـ الذي كان الأساس الذي أقام عليه ديكارت صرح فلسفته ومنهجه كله للبحث»[٤٨]. وهذا ليس شكاً وإنما تفكير، فهو فكّر في اليقينيات الموجودة حوله واستنتج منها يقيناً آخر، وإلا لو شك في كل شيء ـ كما قال ـ لكان لازم ذلك أن يشك أيضاً في قوله «أنا أفكر إذن أنا موجود». فهو استنتج وجوده من خلال احساسه بأنه يفكر، فلو لم يقطع بكونه يفكر

---

(٤٣) نفس المصدر.
(٤٤) نفس المصدر.
(٤٥) نفس المصدر.
(٤٦) نفس المصدر.
(٤٧) دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، صادق جلال العظم، ص٦٨ـ دار العودة، بيروت.
(٤٨) فلسفة ديكارت ومنهجه، الدكتور مهدي فضل الله، ص١٠٣، دار الطليعة، بيروت.

من خلال تأمله في الحسيات والعقليات والأحلام وما أشبه، لما قطع بوجوده. فهو تيقن من أنه يفكر ومن خلال هذا اليقين تيقن أنه موجود. فهو بهذ انتقل من يقين إلى يقين آخر «فهو من خلال الكوجيتو ـ الذي أثبت ديكارت بواسطته وجود نفسه كموجود مفكر، واستطراداً، وجود نفسه كجسم مادي حي ـ انتقل لإثبات وجود الله، ثم بعد ذلك لإثبات وجود العالم الخارجي الخ»[٤٩]. فهو إذن انتقل من يقين إلى آخر وليس من شك إلى يقين.

ولو سلّمنا بقوله فرضاً وقلنا أنه فعلاً ابتدأ من شك، فهو في الحقيقة ابتدأ به، لكنه لم يستمر فيه وإنّما تمرّد عليه من خلال تمسكه باليقينيات الموجودة أمامه. فهو شك في بداية مسيرته لكنه ترك شكه واستبدله بيقين، ويقينه هذا هو الذي عرفه على بقية اليقينيات، لا أن الشك هو الذي أوصله إليها. أي أنه سيطر على نفسه وحكّم علمه على أوهامه وشكوكه، ولو لم يفعل ذلك لاستمر به الشك إلى مالانهاية.

ويبدو أن هذا التقرير قد ذهب إليه العديد من نقّاد «ديكارت»، من بينهم الفيلسوف الغربي «كير كفورد» في كتابه «يوهانس كليماكوس» الذي عالج فيه مشكلة الشك واشكل على قائليها، ثم ثبت نظرية الإيمان ـ ولنا تحفّظ على بعض ما وصل إليه في خصوص هذه النظرية. فقد عقّب على ادعاء ديكارت بقوله ـ حسب صياغة «جلال العظم» ـ «لقد وضع «ديكارت» حداً لعملية الشك بواسطة قرار صدر عن إرادته، ولولا هذا القرار لاستمرت سلسلة الشك حتى تنعكس على نفسها وتعطل نفسها بنفسها، وهذا الحد هو الذي جعل البداية الفلسفية التي اشتهر بها ديكارت ممكنة، ولولاه لبقي ديكارت معلقاً في فضاء الشك ولما تمكن من أن يصل إلى أي بداية فلسفية معينة»[٥٠].

هذا هو الشك وهذه هي حاله، فهو من شأنه الاسترسال لتكريس الشكوك في داخل الإنسان حتى يحطم إيمانه. ولهذا رفضه الدين كمنهج للتفكير.

ثانياً: مسيرة الشك تفتّش عن اليقينيات فتحطمها وتحولها إلى شكوك، هذا الأمر

---

(٤٩) نفس المصدر.

(٥٠) دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، صادق جلال العظم، ص٧١.

قد يكون شبيهاً بسابقه، خاصة من قبل من ينظر إليه نظرة سريعة، لكنه مغاير له، أو ليكن ـ لا أقل ـ أحد نتائجه، فهو تداعٍ طبيعي من تداعيات الحركة الطبيعية للأفكار، إذ الأفكار التي يختزنها عقل الإنسان ليست جامدة وانعزالية، وإنما هي في حركة مستمر ـ قد يشعر بها الإنسان وقد لايشعر ـ وتداخل مستمر مع بعضها البعض. أي أن الفكرة لها طبيعتان، الأولى: أنها في ديناميكية داخلية مستمرة، وهذه الديناميكية متجهة نحو التطور لا التقلص. أي أنها تتحرك حركة ذاتية فتتضخم وتكبر مع مرور الزمن، كما هو جسم الإنسان تماماً. ففكرة الإيمان تزداد إيماناً وفكرة الشك تزداد شكاً وهكذا. لهذا قال الله تعالى: ﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيّكم زادته هذه ايماناً، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون، وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون﴾[٥١]. ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً..﴾[٥٢]. ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً..﴾[٥٣]. فالفكرة الإيجابية تتضخم داخلياً وتزداد، وكذلك الفكرة السلبية، وذلك بفضل العديد من العوامل والظروف الخارجة عن الإنسان أو المتصلة به اتصالاً عضوياً. وهذه الطبيعة هي مفاد الإشكالية الأولى للشك التي تم التعرض لها.

الثانية: أن الأفكار منفتحة على بعضها البعض. بمعنى أن الفكرة الواحدة ليست انعزالية وإنما هي على تواصل مستمر مع بقية الأفكار المجاورة لها، تؤثر فيهم وتتأثر بهم. فإن كانت تلك الفكرة إيجابية حاولت دفع جارتها إلى الإيجابية، وإن كانت سلبية دفعت نحو السلب. وهذا هو مفاد الإشكالية الثانية. فالشك لايستمر في التضخّم الذاتي فقط، وإنما يتجوّل في عقل الإنسان مفتّشاً عن اليقينيات الموجودة فيفسدها ويحوّلها إلى شك. لأن الذي يشك، كلما مرّ على فكرة يتبادر إليه هذا السؤال مباشرة: من يقول أن هذه الفكرة صحيحة، فيتحول يقينه فيها إلى شك، وهكذا حتى يضر بكل يقينياته. ومن الإشكالات المهمة التي تؤخذ على منهجية الشك أنها منهجية من شأنها إفساد اليقينيات الراسخة في عقل الإنسان وتحويلها إلى شكوك. ولهذا فقد نبّهت الروايات الإنسان المؤمن للتخلص الفوري من أبسط الشكوك حتى لايضر

---

(٥١) سورة التوبة/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٥٢) سورة الأنفال/ ٢.

(٥٣) سورة البقرة/ ١٠.

باليقينيات، كما ورد ذلك عن الإمام علي (ع): «يسير الشك يفسد اليقين»[٥٤]. «يفسد اليقينَ الشكُّ وغلبةُ الهوى»[٥٥].

هاتان إذن إشكاليتان تؤخذان على منهجية الشك، فالشك مستمر لايتوقف قط، ومفسد لليقينيات، لهذا فقد نهى الدين عنه، وحذر من اعتماده منهجاً في التفكير. يقول رسول الله (ص): «ما أخاف على أمتي إلا ضعف اليقين»[٥٦] ويقول الإمام علي (ع): «لاترتابوا فتشكوا فتكفروا»[٥٧].

المنهج الديني للتفكير

الدين بهذا يرفض أن يكون الشك منهجية في التفكير. لكن إذا لم يكن الشك هو المنهج الصحيح، فما هو منهج الدين في تحصيل الحقائق؟.

إن منهج الدين في التفكير قائم على ركيزتين:

الركيزة الأولى: الإتكاء على اليقينيات في حركة التفكير.

حتى نعرف ذلك لابد في البدء ان نلاحظ الصورة التي رسمها الدين لليقين. وكيف تحدث عنه. إن الدين أول ما تحدث عن اليقين صوّره على أنه رأس الدين ونظامه، ليس على صعيد الأفكار وإنما على صعيد المناهج، لأن أُسَّ الدين ورأسه على الصعيد الفكري هو التوحيد لامحاله، كما يُستشعر ذلك من العديد من الآيات والروايات. أما على صعيد المناهج والذي يعني الحالات التي ينبغي للمؤمن أن يكون عليها، يتحلى بها ويتعامل مع الدين على أساسها، فاليقين هو رأس تلك الحالات كما قال الإمام علي (ع): «اليقين رأس الدين»[٥٨]. «اليقين عماد الإيمان»[٥٩].

ولأن اليقين في هذه المكانة العالية من الدين، فقد اعتبره بذاته عبادة، فكون الإنسان على يقين، هذه الحالة بذاتها وبلا أي إضافات تعتبر عبادة بل من افضل

---

(٥٤) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٦.
(٥٥) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٨٤.
(٥٦) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٨٥.
(٥٧) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٧.
(٥٨) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٧٤.
(٥٩) نفس المصدر.

العبادات، والسبب في ذلك كما بيّنتُ في فصل سابق، أن الله سبحانه وتعالى إنما خلق الخلق ليعرفوه ويوقنوا به وبكل ما يرتبط به من حقائق كالنبوة والمعاد وغيرها. لهذا فإن من يحرز هذا اليقين فإن بقاءه على هذا الإحراز عبادة. وهذا ما يكشف لنا المكانة التي وضعها الدين الإسلامي لليقين. يقول الإمام علي (ع): «اليقين أفضل عبادة»[٦٠]. «كفى باليقين عبادة»[٦١].

ولهذا فقد امتدح الدين اليقين بصور عديدة، تارة بصورة مباشرة كما هو ظاهر النصوص السابقة وكثير غيرها، وتارة بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال ثنائه على من يتزين به كما في قوله تعالى: ﴿الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾[٦٢]. ﴿وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾[٦٣].

كل ذلك يصوّر لنا المكانة الحقيقية لليقين في نظر الدين، فهي مكانة متميزة، يكون فيها اليقين من أعلى السجايا الفكرية وأهم المِدَح الإيمانية، وذلك من شأنه جعل اليقين طموحاً عالي الشأن. وفعلاً هذا ما أشار إليه الدين حيث جعل اليقين في القمة، جعله طموحاً سامياً حريٌّ بالإنسان المؤمن أن يتطلع للوصول إليه والتمكن منه. يقول الله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[٦٤]، هذه الآية رغم أنها فسّرت بالموت، بحيث يكون مفادها الاستمرار في العبادة طوال الحياة وحتى الموت. لكنها مع ذلك تستوعب معاني أُخر بناءً على حجية الظاهر منها، ولعل أظهر ما يفهم منها أن اليقين بمعنى العلم التام، طموح خاص يدعو إليه الدين، والعبادة بما تتضمن من صفاء روحي وعلاقة مع الله سبحانه وتعالى من شأنها تعميق اليقين عند الإنسان المؤمن.

وأقول هنا تعميق اليقين وليس تحصيل اليقين بعد الشك كما قد يُتَصَوّر، لدى البعض، والسبب في ذلك أن اليقين يأتي للمؤمن وليس الشاك، وذلك لأن الإنسان ما

---

(٦٠) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٧٦.

(٦١) نفس المصدر ص٧٧٥.

(٦٢) سورة لقمان/ ٤ ـ ٥.

(٦٣) سورة السجدة/ ٢٤.

(٦٤) سورة الحجر/ ٩٩.

تقدم للعبادة إلا وهو متيقن، ولو لم يكن كذلك لما أفادته عبادته شيئاً، باعتبار أن العبادة مع الشك غير محبوبة كما هو ظاهر العديد من النصوص التي سنأتي على ذكر بعضها قريباً. فالعبادة تكرّس اليقين عند الإنسان المؤمن، ولهذا فإن الدين ما أمر بالعبادة إلا كي يتعمق ذلك اليقين، وهذا يكشف أن اليقين طموح في نظر الدين. يقول رسول الله(ص): «أيها الناس سلوا الله العافية، فإنه لم يعط أحد مثل اليقين بعد المعافاة»(٦٥). وقال الإمام علي (ع): «واسألوا الله اليقين، وارغبوا إليه في العافية، وخير مادار في القلب اليقين»(٦٦).

هذه هي صورة اليقين عند الدين، وهكذا حدّثنا عنه. ثم إن الذي يكشف لنا أن الدين جعل اليقين منهجاً في التفكير، التقابل المستمر بينهما في العرض. فكلما ذكر الشك ذكر اليقين مقابلاً له، وهكذا العكس أيضاً. ولنأخذ عدة أمثلة على ذلك من الآيات والروايات: يقول تعالى في وصف حالة المؤمن وغيره: ﴿وما كان له عليهم من سلطان إلاّ لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك.﴾(٦٧). ﴿قل يا أيها الناس إن كنتم في شك من ديني فلا أعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن أعبد الله الذي يتوفاكم وأمرت أن أكون من المؤمنين﴾(٦٨). ولايخفى أن الإيمان هنا رديف لليقين. وقال رسول الله (ص): «أيها الناس سلوا الله المعافاة فإنه لم يُعط أحد مثل اليقين بعد المعافاة، ولا أشد من الريبة بعد الكفر»(٦٩). ويقول الإمام علي (ع): «إني لعلى يقين من ربي، وفي غير شبهة في ديني»(٧٠). «عليكم بلزوم اليقين وتجنب الشك.»(٧١) «نوم على يقين خير من صلاة على شك»(٧٢).

فهذا التقابل من شأنه إثباتٌ ونفيٌ في دائرة واحدة، وحيث نفى الدين الشك، لزم

(٦٥) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٧٢.
(٦٦) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٧٢.
(٦٧) سورة سبأ/ ٢١.
(٦٨) سورة يونس/ ١٠٤.
(٦٩) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٧٢.
(٧٠) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٤.
(٧١) نفس المصدر ص١٦٣.
(٧٢) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٧٦.

من ذلك اعتبار اليقين منهجاً للتفكير وطريقاً للوصول إلى الحقائق. لكن لماذا اليقين بالذات وليس شيئاً آخر؟ لماذا يصرّ الدين على اعتماد اليقين منهجاً في كشف الحقائق؟

في الحقيقة من مجمل ماذكرنا حول إشكاليات الشك يتضح الفرق هنا، فنفس تلك الإشكاليات تنتفي مع اليقين تماماً. لهذا فإن دواعي تثبيت اليقين كمنهج هي باختصار:

١- اليقين طريق لتثبيت اليقينيات.

لاشك أن الأفكار الكبرى والصغرى متصلة مع بعضها البعض اتصالاً وثيقاً، بحيث تتبادل التأثير وبشكل واضح، فإذا ابتدأ الإنسان بالشك في الأمور الصغيرة فإنها ستقوده إلى التشكيك في الكبريات، وإذا شك في الكبريات فإنها بطبيعتها ستحطم الصغريات. وذلك بخلاف اليقين فإن اليقين في الكبريات يلقي بظلاله على الصغريات فتتحول إلى يقين، كمن يؤمن بالله سبحانه فإنه يؤمن بالتالي بالملائكة والأنبياء والغيب وما أشبه، وأما اليقين في الصغريات فإنه يمهد الطريق للإيمان بالكبريات، أي تكون تلك الصغريات اليقينية بمثابة المبادئ والمقدمات العلمية التي يعتمد عليها في إثبات الكبريات، فمن يؤمن بالنبي ويعتقد به لما يرى منه من صدق وإعجاز يؤمن تبعاً لذلك بالله سبحانه.

لذلك فإن الروايات التي عبّرت عن اليقين بالنور، لأنه يضيء الدرب للعقل كي يصل بشكل واضح إلى الحقائق. يقول الإمام علي (ع): «اليقين نور»[٧٣] فكلما أيقن الإنسان كلما كان ذلك طريقاً لتثبيت سائر يقينياته، وكلما شك كلما كان ذلك طريقاً لخلخلة يقينياته.

٢- اليقين مكرّس للإيمان.

الإنسان المتيقن إذا أقدم على العبادة أو التفكر أو العمل فإنه يقدم بقلب سليم، فيزيده ذلك الاطمئنان يقيناً، لأنه كلما مرّ على آية أيقن بها وبالتالي تأثر بها. بخلاف الشاك فإنه يقدم على كل ذلك بقلب مريض مرتاب، فلا يستفيد من عبادته ولاتفكيره ولا عمله.

---

(٧٣) نفس المصدر، ص٧٨٢.

إن الإنسان المتيقن إذا جاء قاصداً العبادة يجيء حاملاً معه قلباً سليماً، كما جاء «إبراهيم الخليل» (ع) «إذ جاء ربه بقلب سليم»[٧٤]. ولأنه يأتي بهذه الحالة فإنه يستفيد من عبادته استفادة حقيقية، فتكون العبادة في تلك الحالة مكرّسة للإيمان كما مرّ علينا في قوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾، من هذا المنطلق قال الإمام «الصادق» (ع) في تمييزه بين عبادة المتيقن وعبادة الشاك: «إن العمل الدائم القليل على اليقين أفضل عند الله من العمل الكثير على غير يقين»[٧٥]. فالإنسان إذا جاء يتعبد وهو موقن زادته عبادته يقيناً وإيماناً. وإذا أراد أن يفكر وهو موقن زاده تفكيره يقيناً، لأنه جاء هنا أيضاً بقلب سليم غير مضطرب. لهذا جاء في كتاب حلية الأولياء ما يشير إلى ذلك، عن خلف بن حوش، عن أبي جعفر بن محمد علي عليهما السلام قال: «الإيمان ثابت في القلب، واليقين خطرات، فيمر اليقين بالقلب فيصير كأنه زبر الحديد، ويخرج منه فيصير كأنه خرقة بالية»[٧٦]. وهكذا إذا جاء نحو العمل كما سأبين في الفائدة الثالثة.

٣ـ اليقين باعث على الجدية.

إن الإنسان إذا كان متيقناً من العمل الذي يقدم نحوه، سواء من جهة جدوائيته أو مصداقيته ومشروعيته، فإنه سيؤدي عمله على أتم وجه وسيبذل قصارى جهده لإنجاحه. وبعكسه تماماً من يتبنى عملاً وهو شاك في كل ذلك فإنه سيتعامل معه باستهتار وهزلية. وهذا الأمر ليس في حدود البرامج والأعمال الدنيوية وإنما حتى الأخروية. فلو تقدم إنسان نحو الصلاة بيقين، فإنه لامحالة سيركز فيها ويجهد نفسه ليؤديها صحيحة، بعكس ذلك تماماً ما لو جاء إليها وهو شاك فيها جدوائياً ومشروعيةً.

فمن آثار اليقين الأساسية الجدية في التقاطع مع الأمور سواء كانت عملاً دنيوياً أو أخروياً أو تفكيراً أيضاً. لهذا يقول الإمام علي (ع): «من يستيقن يعمل جاهداً»[٧٧]. «إخلاص العمل من قوة اليقين»[٧٨]. «الموقن اشد الناس حزماً على نفسه»[٧٩].

---

(٧٤) سورة الصافات/ ٨٤.
(٧٥) أصول الكافي، ج٢، ص٥٧.
(٧٦) بحار الأنوار، ج٧٨، ص١٨٥.
(٧٧) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٨٣.
(٧٨) نفس المصدر، ص٧٨٧.
(٧٩) نفس المصدر، ص٧٨٢.

فاليقين إذن على خلاف الشك، فحين يكون الشك باعثاً على تقويض عُرى الإيمان وخلخلة اليقينيات، يكون اليقين طريقاً لتكريس الإيمان وتثبيت اليقينيات. ومن هنا يبدأ منهج الدين فهو يرفض الشك ويثبت اليقين في قباله، على أساس انه منهج للتفكير.

لكن كيف يستفاد من اليقين كمنهج؟ أي كيف يتحرك اليقين ليصل إلى الهدف الأساسي وهو الحقيقة؟

برنامج اليقين يُنَفَّذ بهذه الطريقة، وهي الإنطلاق من يقين ـ إما أكبر أو أصغر ـ إلى يقين آخر، وفرضيته تقول مادام الإنسان يمتلك يقينيات فلماذا يذهب إلى الشك، لماذا يحث عن شكوك ويفترضها وبين يديه العديد من اليقينيات. فمادامت اليقينيات موجودة ليبدأ دائماً منها، وينطلق من خلالها شيئاً فشيئاً إلى يقينيات أخرى، فإنها ستوصله إلى الحقيقة وتغنيه عن تكلُّف الشك. وهذه هي المنهجية الملاحظة في القرآن الكريم، فهو يدعو الإنسان حين يريد أن يصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، أو التأكد من صحة أي أمر غيبي أو شهودي لكنه متصل بالغيب، يدعوه إلى الإنطلاق من اليقينيات فهي من شأنها إيصاله إلى الحقيقة، ولايدعوه إلى الإنطلاق من شكوكه، أي يدعوه إلى استخدام اليقينيات إما لتكريس اليقينيات الموجودة عنده، أو لحل مشاكل الشك التي قد تهاجمه.

هذا هو منهج القرآن، فهو يدعو المتفكر ليبدأ من الكون مثلاً، أو الشمس والقمر وسائر الأفلاك، أو الزرع أو البحار أو الحيوانات، وما إلى ذلك لأنها يقينيات مادية، يدعوه لينظر في هذه الأمور اليقينية حتى يصل من خلالها إلى يقين آخر. وذلك واضح لكل من قرأ القرآن الكريم، إذ قلّما تجد سورة تخلو من ذكر شيء من هذا القبيل. فكلما يريد القرآن تأكيد حقيقة ورفع حجب الشك عنها يحث على النظر في اليقينيات. مثلاً: يقول تعالى في سورة الروم: ﴿ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماءً فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾[٨٠]. فهي دعوة للنظر في المتيقن لا المشكوك. وكل يقين حسب ما يناسبه من حقائق، فحين يريد

---

(٨٠) سورة الروم/ ٢٤.

القرآن أن يوصل الإنسان إلى حقيقة غيبية وهي البعث يدعوه للتأمل في يقينيات تتناسب مع البعث فيقول تعالى: ﴿أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير، قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم ينشىء النشأة الأخرة إن الله على كل شيء قدير﴾[٨١]. فهذه الآية حركتها واضحة، فهي تدعو عقل الإنسان ليتحرك من يقين إلى يقين إن أراد الوصول إلى كنه الحقيقة.

وحين يريد أن يؤكد على القدرة الإلهية، يدعوه للنظر فيما يناسبها من يقينيات، فيقول تعالى: ﴿ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كلٌ يجري لأجل مسمى وأن الله بما تعملون خبير﴾[٨٢].

وهكذا حين يريد منه التأكد من الحكمة الإلهية أو الكرم الإلهي، أو الاطمئنان إلى وجود الملائكة، أو الاطمئنان إلى صدق دعوة الرسل، فهو دائماً يدعوه إلى النظر في يقين يناسب كل شيء من ذلك، ولا يدعوه للانطلاق من الشكوك، لأنه إذا انطلق من الشكوك قد يشك حتى في اليقينيات كما فعل السفسطائيون قديماً وحديثاً.

أما إذا انطلق من اليقين فإنه سيتحرك على قواعد ثابتة، لذا فإن تفكيره يكون مستقراً فيتمكن من مشاهدة الحقائق مشاهدة وجدانية. لهذا فإن اليقين ليس فقط يثبِّت اليقينيات، وإنما يقضي على مشكلة الشك التي قد تعتري الإنسان. وهذا هو تصورنا لعمل «ديكارت» ـ كما سبق وأشرتُ ـ، فهو عندما بدأ بالشك شك في كل شيء ليس الأحلام والعقليات فقط، وإنما حتى الحسيات، لكنه حينما قرر الابتعاد عن الشك والإبتداء باليقين، استند إلى قاعدة يقينية هي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، أخذت اليقينيات تتسارع لديه، فهو بهذه القاعدة التي أثبت بها وجوده ـ وهو أول يقين ـ أثبت وجود الله سبحانه وتعالى ـ وهو يقين آخر ـ ثم من خلاله أثبت وجود العالم الخارجي ـ وهو يقين ثالث ـ وهكذا.. فلولا اليقين ما وصل إلى شيء ولبقي حبيس شكه وسلبيته، وهذا هو فعل اليقين. وهذا هو تماماً الركيزة الأولى لمنهج التفكير في الدين.

---

(٨١) سورة العنكبوت/ ١٩ ـ ٢٠.

(٨٢) سورة لقمان/ ٢٩.

الركيزة الثانية: اعتماد منهج التساؤل المطمئن.

الإنسان قد قَصُر عقله أحياناً عن الوصول إلى الحقيقة، أو عن الاطمئنان الكلي لها. وحينئذ عليه أن ينتج السؤال والاستفسار ليحقق الاطمئنان، أي يسأل حتى يصل إلى الحقيقة، لا أن يشك ثم يسأل. المنهج الديني هنا يحث على السؤال مع المحافظة على اليقين السابق، لا السؤال مع التشكيك. ولإيضاح ذلك نقف عند فكرة ومثال من القرآن الكريم. فأما الفكرة فهي ما جاء مؤكداً في سورتين، حيث قال تعالى: ﴿وما أرسنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون، بالبينات والزبر وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾(٨٣). ﴿وما أرسلنا قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾(٨٤) فالآيات تحث على السؤال، أي لتكن المنهجية لحل الإشكالات التي ربما تصادف الإنسان في سعيه الحثيث نحو الحقائق، سؤال أهل الخبرة، وهم أهل الذكر المتيقنين من دينهم.

فالسؤال أولاً ينبغي أن وجّه إلى أناسٍ خاصين، وهم أهل اليقين المتصلين بذكر الله سبحانه وتعالى، حتى يضيئوا للإنسان الحقائق، ولايوجه إلى أهل الشك لأنهم يزيدون الإنسان شكّاً ويعتمون عليه الحقائق. هذه أول إشارة في الآيتين، أما الإشارة الثانية، فهي أن كلا الآيتين قالتا «إن كنتم لاتعلمون». ولم تقولا إن كنتم تشكّون في شيء. وذلك لايعني أن الإنسان في حالة لايسأل، لابد أن يسأل، لكن الآية ترفض الشك وتقول إن كنتم على غير اطلاع وعلى غير معرفة فاذهبوا إلى ذوي المعارف ليخبروكم، ثمّ سلِّموا بما يقولون ولاتخرجوا من عندهم بشكوك وأوهام وإنما بيقينيات وحقائق. فالإنسان إذاً حين يتوقف عند بعض الحقائق لاينبغي له الشك فيها، وإنما السؤال عنها بلا مرافقة للشك أبداً.

هذه هي الفكرة، وأما المثال فهو ما ورد بشأن نبي الله ابراهيم الخليل (ع)، حيث قال تعالى: ﴿وإذ قال «إبراهيم» رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي..﴾(٨٥). لقد جاء نبي الله «ابراهيم» (ع) إلى ربه متسائلاً لا شاكّاً،

---

(٨٣) سورة النحل/ ٤٣ ـ ٤٤.

(٨٤) سورة الأنبياء/ ٧.

(٨٥) سورة البقرة/ ٢٦٠.

راغباً في أن يخصّه الله سبحانه وتعالى بشيء دون الأنبياء (ع)، فطلب من الله سبحانه أن يُرِهُ شيئاً من قدرته، ـ وكأن الله سبحانه هنا حين عرض هذه التجربة أراد أن ينبه الإنسان إلى كيفية التعاطي مع الحقائق وكيف يثبتها في قلبه ـ فاستجاب الله عز وجل له.

فإبراهيم (ع) طلب ما لم يطلبه غيره من الأنبياء، وذلك لايُعَدُّ خرقاً منه لقوانين النبوة وإنما طلباً للزيادة، وذلك أن «الإيمان بالغيب لايتنافى مع طلب المشاهدة بالعيان، فإن كل من آمن بالله وملائكته وبما جاء في كتبه من أخبار الغيب، كل المؤمنين من أكبر كبير إلى أصغر صغير، يتمنون أن يشاهدوا بالعيان ما آمنوا به عن طريق الغيب والوحي»[٨٦]. فهي أمنية فقط ولايحيطها الشك، فإن تحققت فخير على خير، وإن لم تتحقق بقي الإنسان على إيمانه. «فإبراهيم» (ع) لم يطلب ذلك عن شك وتردد، وإنما لزيادة اليقين، وذلك واضح في الآية المباركة حيث قال تعالى ﴿أولم تؤمن﴾ هل أنت في شك من أمرك؟ «قال بلى» بلى آمنت وتيقنت ﴿ولكن ليطمئن قلبي﴾، فقد جاء إلى الله وهو على يقين طالباً الزيادة عبر السؤال لا الشك.

وقد ورد في تفسير هذه الآية عن صفوان قال: سألت أبا الحسن «الرضا» عليه السلام عن قوله الله سبحانه وتعالى «لإبراهيم» (ع): ﴿أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ أكان في قلبه شك؟ قال: لا، كان على يقين ولكنه أراد من الله الزيادة في يقينه[٨٧]. وذلك هو تماماً ما يركز عليه منهج التفكير في الدين، فهو منهج طارد للشك كلياً، لأنه لا يعتمد إلا على اليقين فينطلق من يقين إلى يقين آخر ـ الركيزة الأولى ـ، وإن طرأ للإنسان سؤال ـ لاشك لأنه دائم اليقين وسؤاله لايغيّر من يقينه ـ سأل أهل الخبرة عنه بلا شك، أي يسأل ليكرس اليقين ليرفع الإنسان لأن الشك سالب أساساً بانتفاء موضوعه ـ الركيزة الثانية ـ. وكلا الركيزتين تؤكدان أن لامحل للشك أبداً. لهذا فالمنهج الديني أكثر إيجابية لأنه يعتمد على اليقين والسؤال ـ وكلاهما مبنيان على الصحة ـ لا الشك ـ لأنه أي الشك مبني على الفساد.

---

(٨٦) تفسير الكاشف، الشيخ محمد جواد مغنية ـ ج١، ص٤١٠.

(٨٧) بحار الأنوار، ج٧٠، ص١٧٧.

وقد يقول قائل هنا بأن السؤال هو الشك ذاته. فيكون بذلك مخطئاً، لأن السؤال شيء والشك شيء آخر، لأن السؤال مبني على اليقين، أما الشك فطارد لليقين كلياً لأن الشك لم يصبح شكاً، إلا لإنعدام اليقين، ولو كان اليقين موجوداً لما صح لنا القول بالشك. نعم قد يلقي السؤال والشك في دائرة واحدة إذ بينهما عموم وخصوص مطلقاً، فكل شك لابد أن يرافقه سؤال، لكن ليس كل سؤال لابد أن يرافقه شك، والمطلوب هو السؤال الخالي من الشك.

ومن ذلك تظهر النسبة بين منهج اليقين والتساؤل، وبين دعوة الدين إلى التفكير والتعقل وعدم الاعتماد على كلام السابقين والأسلاف. إذ أن التفكر المطلوب ينبغي أن يعتمد على ذلك المنهج فينطلق من اليقينيات ولايفترض الشكوك، وإذا اعتراه توقف أمام حقيقة ما، استشفع بأهل الخبرة لتكميل يقينياته. مع العلم أن اليقين هذا قد يكون إيماناً وقد يكون رفضاً، لاتردد.

من كل ما مضى من حديث حول منهجية الشك، ومنهجية اليقين، يظهر لنا أن الدين رفض الاعتماد على منهجية الشك سواءً في كبائر الأمور أو صغائرها، لأن الشك بذاته مرفوض. وفي المقابل أقر اليقين كمنهج للوصول إلى الحقائق وحث على اعتماده سواء ايضاً في الأمور الكبرى أو الصغرى. وهذا ما ينبغي للإنسان المثقف الذي دأبه البحث عن الحقائق والقيم، أن يدير النظر إليه وينتبه إلى تأثيره على التفكير.

كيف تنشا الشكوك؟

لماذا نفترض الشك أصلاً، لماذا لانفترض اليقين بدلاً من الشك؟ لماذا نفترض أن ما حولنا قد يكون كاذباً ـ مع أننا لم نتحقق من صدقه أو كذبه ـ، لماذا لانعتبره صادقاً ثم نسعى للتحقق منه؟

لماذا افترض الشك في بعض الأشياء بلا مبرر ـ علماً بأن المبرر النفسي قد يكون موجوداً بل هو في كثير من الأحيان السبب المنشيء للشك ـ، مع أنه قد يكون واقعاً، أو تكون واقعيته أقرب من عدمها بحكم وجوده ـ أي أن وجوده بذاته يجعل صدقه أقرب من كذبه ـ؟ مع أن الصدق قد يكون أكثر من الكذب، مع ذلك قد يشك الإنسان فما الذي يجعله يشك؟ وكيف تنشأ لديه الشكوك وتترعرع؟

هذه مجموعة تساؤلات يلخصها السؤال الأخير، كان لابد من المرور عليها لتكملة هذا المبحث من باب النافلة لا الواجب، تحت غرض معرفة أسباب نشوء التشكيكات في عقل الإنسان، الأسباب الموضوعية النفسية والاجتماعية، وليس الأسباب التي تنشأ من داخل الفكر كالتي تعرّضتُ لها في صدر البحث.

كيف تنشأ الشكوك في العقل؟

في الحقيقة هناك أسباب عديدة يمكن أن تبحث مفصلاً في مجالاتها، في علم النفس وعلم الاجتماع، لكنني هنا سأتعرض لبعض ما له علاقة بأصل هذا المبحث بصورة موجزة جداً ولو على سبيل الإشارة.

هناك ثلاثة أسباب قد يكون كل واحد منها بصورة مستقلة سبباً لنشوء الشك:

١ـ مرافقة الشكاكين.

قد يكون الإنسان في أصله متيقناً لكن لكثرة تعاطيه وتداخله مع أهل الشك، تأخذ الشكوك في التكوّن لديه، لأن البيئة تؤثر على الإنسان شاء أم أبى، خاصة إذا كان ضعيف الحصانة. ولعله لهذا الوجه أمر الله سبحانه وتعالى المؤمنين في المدينة المنورة بالابتعاد عن المنافقين الذين يكثرون من إثارة الشكوك والأوهام بصور خفية، حيث قال تعالى: ﴿فأعرضوا عنهم إنهم رجس..﴾[٨٨]. واتساقاً مع نفس الغرض أمر الأئمة (ع) المؤمنين بتعليم أولادهم القرآن والحديث قبل أن يختلطوا مع الفرق المغايرة. يقول الإمام «علي» (ع): «علموا صبيانكم من علمنا ما ينفعهم الله به لاتغلب عليهم المرجئة برأيها»[٨٩]. ويقول الإمام الصادق (ع): «بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليه المرجئة»[٩٠] فالإختلاط مع أصحاب الأفكار خاصة إذا لم يكن بعد حصانة تامة،لابد أن يؤثر على فكر الإنسان. فإن كان أولئك من أهل الشك فإن جزءاً من شكوكهم ستنتقل إليه أراد أم لم يرد. لذا قال الإمام علي (ع): «خلطة أبناء الدنيا تشين الدين وتضعف اليقين»[٩١].

ومرافقة الشكاكين لاتقتصر مصاديقها على الصحبة الاجتماعية، وإنما تشمل

---

(٨٨) سورة التوبة/ ٩٥.

(٨٩) الوسائل ج١٢، ص٢٤٧.

(٩٠) الوسائل ج١٥، ص١٩٧.

(٩١) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٨٥.

أيضاً الإنفتاح اللامحدود على مستوى المطالعة العلمية، حيث يحصل في كثير من الأحيان أن المثقف يقتصر في مطالعاته على الكتب النقدية المثيرة للجدل والشكوك، ويهمل الكتب اليقينية المؤسّسة للقيم والأفكار، وقد يكون إهماله أحياناً بلا سابق قصد. وآنئذ لابد أن يكون لذلك أثر سلبي.

ولذا يفترض من المثقف أن يتوازن في مطالعاته، فيكون من جهة على اطلاع مستمر بالإصدارات اليقينية، ومن جهة أخرى ينفتح على سائر الأفكار. حتى لايقتصر فكره على الشك. وهذا الإشكال ذاته هو الذي دفع الفقهاء قديماً وحديثاً إلى التحفظ ـ بعد الاعتماد على العديد من الروايات والأصول العقلية ـ على كتب الضلال ـ حسب الإصطلاح الفقهي ـ حيث قال البعض بالحرمة والآخر بالكراهة إن لم تستوجب الضرر(٩٢).

٢ـ المرور السطحي على الفكرة.

كثير من الأحيان تنشأ الشكوك وتتنامى إذا مرّ الإنسان على الفكرة ولاحَتْ له إشكالات، لكنه مع ذلك لم يتعمّق فيها ويبحث في أصولها، وإنما ترك تلك الإشكالات وشأنها، فإنها مع الزمن تتحوّل إلى شكوك. ولو أن من تحدث لديه مثل هذه الحالة يلبث مكانه ويتعمق في الفكرة طويلاً ويراقب مبانيها ومبادئها، فإنه لامحالة سيحصل عنده يقين إما قبولاً أو رفضاً. وأظن أن أغلب الشكوك التي تنشأ في الساحة الثقافية والاجتماعية هي من هذا القبيل، حيث أن أغلب الناس ليسوا من أهل البحث والتحقيق، ولهذا فإنهم يكتفون بما يخطر عليهم إما سماعاً أو مطالعة ولايجشّمون أنفسهم عناء البحث.. وهذا الأمر وأشباهه هو الذي يعطي مجالاً لنمو التشكيكات في العقل، لهذا فإن الإنسان العاقل مدعوٌّ لعدم إفساح المجال للشك كي ينمو. يقول الإمام علي (ع): «لاترتابوا فتشكوا فتكفروا»(٩٣).

---

(٩٢) للتوسعة يمكن مراجعة «حدود الشريعة ـ المحرمات» للشيخ آصف محسني. و«الفقه المحرمات» للسيد محمد الشيرازي.

(٩٣) ميزان الحكمة، ج٥، ص١٦٧.

٣ـ الإحباطات العامة.

حيث يلاحظ من خلال الاستقراء أن العديد من التشكيكات إنما تقفز إلى السطح في زمن الإحباطات. فالإنسان حيث يُحبط إما نفسياً أو اجتماعياً، فإنه بدل أن ينظر إلى نفسه علّه يجد العجز الحقيقي فيها، بدل ذلك يتجه إلى التشكيك فيما حوله علّه يجد مبرراً يرفع عن كاهله المسؤولية. ولعل هذه الحالة هي جزء من نرجسية الإنسان والمثقف على وجه الخصوص، حيث لايقبل بتوجيه الإشكالات إليه فيوجهها إلى كل من حوله أشخاصاً وأفكاراً. هذه الأمور الثلاثة جذور واقعية لحصول الشك عند الإنسان، ولأن الدين يرفض الشك فقد سعى لمعالجة هذه الجذور قبل كل شيء، فهو من جانب دعى للتفاؤل وذلك لكسر الإحباطات وتجاوزها، التفاؤل بالاعتماد على الله سبحانه وتوقّع الخير في كل حين: ﴿قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون﴾[٩٤]. ﴿ولا تيأسوا من روح الله إنه لاييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾[٩٥]. ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾[٩٦]. فالدين دعى للتفاؤل عبر التوكل على الله سبحانه والأمل في حصول الخير قريباً، وكل ذلك لتجاوز الإحباطات التي تسبب في حال تناميها العديد من الشكوك. وهذا هو السر في العلاقة بين التوكل واليقين الذي طالما لهجت به الروايات كقول الإمام «علي» (ع): «التوكل من قوة اليقين»[٩٧]. «بحسن التوكل يستدل على حسن الإيقان»[٩٨].

هذا من جانب، ومن جانب آخر أوصى بمرافقة المؤمنين كي يستغني بهم الإنسان عن رفقة أهل الشك. فقد قال تعالى: ﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولاتعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولاتطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا﴾[٩٩].

---

(٩٤) سورة الحجر/ ٥٦.

(٩٥) سورة يوسف/ ٨٧.

(٩٦) سورة آل عمران/ ١٧٣.

(٩٧) ميزان الحكمة، ج١٠، ص٧٨٧.

(٩٨) نفس المصدر.

(٩٩) سورة الكهف/ ٢٨.

وقال الإمام علي (ع): «أكثر الصواب والصلاح في صحبة أولى النهى والألباب».

ومن جانب ثالث أوصى ـ بل أمر ـ الدين بقطع الشك من بدايته، حتى لايجد مجالاً للنمو. وذلك ظاهر من سائر النصوص القرآنية والروايات التي سبقت الإشارة إليها. وكل ذلك لكيلا يبقى أثر يذكر للشك، وإنما يبقى القلب سليماً محشواً باليقين الذي يعد العماد الأهم للمحافظة على سلامة مسيرة الإنسان في الحياة والمنهج الأصلح للتفكير.

على هذا يتضح لنا بأن المنهج الذي دعى له الدين لصيانة مسيرة التفكير عند الإنسان، هو اليقين المشفوع بالسؤال، لا الشك والتردد. طبعاً ذلك لا يعني أن على الإنسان المؤمن قبول كل ما في المجتمع من قيم وأفكار وممارسات حتى لو كانت خاطئة ـ كما قد يُتَوهَّم ـ، وإنما يعني أن الطريق إلى الحقائق هو اليقين، ومؤداه إما القبول بيقين أو الرفض بيقين أيضاً، لا التردد وافتراض الصحة أو الخطأ.

وانطلاقاً من ذلك، فإنه مما يؤخذ على العديد من المثقفين، أنهم كثيراً ما يسعون إلى إثارة التشكيكات في وسط المجتمع، من غير أن يقدموا بديلاً علمياً ـ يقينياً ـ، وكأن لسان حالهم ومقالهم يخاطب المجتمع أن شكّوا في هذا وذاك، لكن ثم ماذا؟ لاشيء. ولاشك أن هذا خطأ منهجي في مشروع الدعوة والتغيير الاجتماعي، والصحيح هو إشاعة اليقين والتأكيد عليه، وعدم إثارة الشكوك في قضايا لم يُحرز يقين عكسها.

فماذا يريد المثقف من المجتمع؟.. أليس نشر الوعي، وتحريك المجتمع نحو أهدافه، وبعث النهضة في داخله. ولاشبهة في أن الشك لايوصل المجتمع إلى هذه الطموحات، إذ من شأن الشك بعث التشاؤم، والخمول، والاعتقاد بأن لافائد ترجى من كل الموجود، لهذا فإن الشاك دائماً متوقف عن الحركة لشكه في جدوائية كل ما حوله.

وبعكس ذلك تماماً اليقين، فإنه يبعث على التفاؤل، ويغذّي الحماس، لأن المتيقن دائماً ينظر بإيمان لكل ما حوله مما يجعله إيجابياً ومنتجاً في كل حين. فاليقين يجعل الإنسان دائم الحركة والإنتاج، وبمجرد أن يشك يتوقف. لهذا فإن منهج الدعوة والتغيير

الأصح هو الذي يحافظ على انطلاقة المجتمع، لا الذي يسعى إلى تخميله وإبطاء حركته.

فالمسؤولية بهذا تقتضي من الداعية والمتصدي للتغيير الاجتماعي، إما المحافظة على يقينيات المجتمع، أو نقله من يقين سابق إلى يقين لاحق، لا إيقافه في الوسط حائراً، فإن حيرة المجتمع لاتكون من قبيل الهدوء الذي يسبق العاصفة، ولا من قبيل الضربة التي لاتقصم ظهرك تقوّيك، وإنما هي بمثابة الإحتضار الذي لاشيء بعده سوى الموت.

المثقف: بين الغيب والتجريد المادي

مازالت اشكالية التأثير والتأثر بين الغيب والعالم المادي قائمة، فهي إشكالية ضاربة في القدم، ولن تتمكن مرحلة زمنية مهما بلغت درجة الإيمان فيها أن تقضي عليها كلياً. فمنذ اليوم الأول لهذا الوجود وهذه الإشكالية جارية بصورة متعددة تتناسب مع البيئة الزمنية والمكانية لها، أكان ذلك على المستوى الشعبي العام، كالإشكال الذي طالما كان يبرز بين الرسل وعموم الناس في بداية كل دعوة، أو على المستوى الثقافي كالذي يلاحظ في أروقة الفلاسفة قديماً وحديثاً. وقد كانت هذه الإشكالية تأخذ ألواناً وأحجاماً متعددة، فهي تبقى بأجمعها على إشكال مع الغيب، إلا أن مستوياتها مختلفة، حيث يميل البعض منها نحو الرفض المطلق وعدم التسليم بمدخلية شيء اسمه الغيب في الحياة. كما ورد في القرآن الكريم على لسان بعض الأمم: ﴿ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لايعلمهم إلا الله جاءتهم رسلهم بالبينات فردّوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب﴾[1].

في حين يأخذ البعض الآخر منها لون التحفظ الخجل، من خلال التحايل على الحقيقة الغيبية بالتعويل الكلي على المادة مع الإبقاء الإسمي المجرد للغيب، نظير ما أشارت إليه أوائل الآيات في سورة الزمر: ﴿.. والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى.﴾[2].

---

(١) سورة إبراهيم/ ٩.

(٢) سورة الزمر/ ٣.

كما يشاهد ذلك في مشروعات فلسفية عديدة، كالمشروع الفلسفي «لأوجست كونت» المسمى بقانون الحالات الثلاث ـ الذي سأشير إليه لاحقاً ـ وكثير من أشباهه سواء في العصر القديم أو الجديد.

وهكذا تأخذ هذه الإشكالية في التقلص إلى أن تصل حتى في الأوساط المؤمنة والمعتقدة، إلى حدٍّ يبدو على ظاهره مسحةً غيبية، لكنه يستبطن إشكالات ـ غالباً ما تكون لاشعورية ـ تضر بأصل العلاقة النفسية مع الغيب وبمستوى الإدراك العقلي له.

وهذا هو محل مناقشتنا، فنحن لسنا في صدد التعرض للحديث عن الرفض المطلق، أو القبول النسبي، أو العلاقة المتحايلة وما إلى ذلك، وإنما في صدد الحديث عن حالة تشوب المجتمع المؤمن وتتركز في الوسط الثقافي، وهي حالة تفترض وجود الغيب وتعتقد به كلاً، لكنها تتحفظ إما نفسياً أو عقلياً على العديد من التجليات الواقعية للغيب. فالإشكال ليس في مستوى النظرية وإنما يتمحض في المجال التطبيقي للغيب.

وسيتعلق هذا الإشكال بالمثقف، فهو المشار إليه هنا. لهذا فإن هذه المناقشة ستسير في خط العلاقة بين المثقف والغيب، وبتعبير أوضح إن هذا الفصل سيبحث موضوع «المثقف بين حقيقة الغيب وملابسات الحياة المادية».

وباعثنا على ذلك، إشكالية تظهر إلى السطح من قبل المثقف بين الحين والآخر، بمستويات مختلفة وهيئات متعددة في خصوص التجليات الواقعية للغيب.

تصوير الإشكالية

بالاعتماد على شيء من الإستقراء ـ الذي قد يكون تاماً وقد يكون ناقصاً لكنه يبقى مع ذلك استقراء ـ، يمكن لنا أن نستنتج وجود بعض التحفظ لدى المثقف حول الأمور الغيبية، لا في أصل الغيب ولا في إمكانيته على التدخل الفعلي في الحياة، وإنما في خصوص بعض التجليات الواقعية له وفي واقعية استمراره على المستوى اليومي لحياة البشر، بالشكل الذي يؤثر تأثيراً فعلياً في حياتهم سلباً وإيجاباً.

وقد يظهر هذا التحفظ على شكل فتور نفسي، يُرى فيه المثقف غير متفاعل وغير متأثر لما يسمع أو يقرأ، أو على شكل رفضٍ عقلي بحيث يُعلن المثقف رفضه مع إرجاعه إلى عدم تجانس ما يرفضه مع العقل. وكلا الشكلين يؤديان إلى موقف واحد.

ولذلك الرفض مظاهر يومية عديدة، لابد من الإشارة إليها حتى نقف على حقيقة تلك الإشكالية، ونعرف الحجم الفعلي الذي تتحجّم فيه. من تلك المظاهر:

١ـ النظر إلى الممارسات ذات الابعاد الغيبية نظرة دونية، أي أنها ضرب من ضروب السذاجة العقلية، مع التغافل عن خلفيات تلك الممارسات والتي قد تكون في كثير من الأحيان خلفيات لها اعتبارها الشرعي والعقلي. من تلك الممارسات «الاستخارة» التي يركن إليها المتدينون في لحظات الحيرة والحرج، اعتماداً على روايات صريحة. كقول الرسول (ص): «من سعادة ابن آدم استخارته الله ورضاه بما قضى الله، ومن شقوة ابن آدم تركه استخارة الله وسخطه بما قضى الله»[٣]. وقول الإمام علي (ع): «إذا مضيت فاستخر»[٤]. وقول الإمام الصادق (ع): «ما من عبد مؤمن يستخير الله في أمر يريده مرة واحدة إلا قذفه بخير الأمرين»[٥].

فاعتماداً على هذه الروايات وكثير من أمثالها، يتجه العديد من المتدينين إلى استخارة الله سبحانه وتعالى في شؤونهم، بالذات حين يتحيّرون وتتضاءل لديهم المرجحات العقلية. والاستخارة هي «طلب الخيرة ومعرفة الخير في ترجيح أحد الفعلين على الآخر ليعمل به»[٦]، ويكون ذلك بكيفيات عديدة ـ كلها منصوصة ـ أبرزها يتم بواسطة القرآن الكريم، وهي الكيفية التي وردت في رواية عن اليسع القمي، قال: قلت: لابن عبد الله الصادق (ع): أُريد الشيء وأستخير الله فيه فلا يتوقّف فيه الرأي (إلى أن قال): فقال: افتتح المصحف فانظر إلى أول ما ترى فخذ به إن شاء الله[٧]. والعمل بالاستخارة من قبل المستخير يتم إما بعنوان الاستحباب الشرعي أو بعنوان الرجاء. ولاشك أن كل ذلك يكشف عن رؤية خاصة للغيب.

إلا أن بعض المثقفين يقفون من ذلك موقف المتحفظ، فيرمون الممارسين لهذا العمل بضعف العقل والسذاجة لأنهم لايحترمون عقولهم، فالله سبحانه وتعالى منح

---

(٣) بحار الأنوار، ج٧٧، ص١٥٩.
(٤) ميزان الحكمة، ج٣، ص٢٢٧.
(٥) بحار الأنوار، ج٩١، ص٢٥٧.
(٦) الوسائل، ج٤، ص٨٧٥.
(٧) الوسائل، ج٤، ص٨٧٥.

الإنسان عقلاً ميّزه به عن سائر المخلوقات وينبغي أن يستفيد منه في مثل مواطن الحيرة ويُعمله حتى يُرجِّح به، ولذلك فإن الإستعانة بالطقوس هنا يجمد العقل ويُعوِّد الإنسان على الكل.

ومن تلك الممارسات أيضاً زيارة قبور الصالحين من الأنبياء والأوصياء للتأسّي بأصحابها واتخاذ مواقعهم الروحانية محطة للتزوّد الروحي. كما هو دأب المتدينين من المسلمين في سائر البلاد الإسلامية، حيث يظهر عليهم الاهتمام بذلك بمقتضى العديد من النصوص الشرعية المرغِّبة وبتأييد السيرة(٨).

وبخصوص هذه الممارسة يُظهر بعض المثقفين بين الحين والآخر إشارات سلبية، إما عبر التذمّر والاستهجان، أو بالنقد العقلي الصريح، وكلاهما يعتمد على أن مثل هذه الممارسات إما أن تكون تعبيراً عن حالة الانهزامية التي يعيشها الإنسان، وصورة من صور الضعف التي تدفع الإنسان إلى البحث عن أقرب شيء يتقوى به، أو تعبيراً عن السذاجة العقلية التي تجعل الإنسان يتمسك بشيء مندرس لاقيمة فعلية له وما إلى ذلك. ولعل هذا هو نفس ما شعر به وألح إليه الشيخ «محمد متولي الشعراوي» حين تحدث عن تجربته العاطفية مع الإمام الحسين (ع) وخلفيات تعلّقه به، حيث قال معقباً على ذلك «وحكاياتنا مع سيدنا الحسين كثيرة، لكننا لانتكلم عنها حتى لايقول البعض إننا من المجاذيب والمجانين!»(٩).

وهناك ممارسات عديدة من هذا القبيل، وفي جميعها يظهر من المثقف ـ البعض لا الكل ـ شيء من التحفظ النفسي أو العقلي، إلا أن الملاحظ هنا أن هذا التحفظ لم ينشأ من نقد للمباني العلمية لتلك الممارسات، كانعدام النص أو ضعفه أو الخطأ في فهمه وتفسيره، أو حاكمية بعض النصوص الأخرى عليه وماأشبه ذلك من الإيرادات الشرعية أو العقلية، وإنما نشأ من محض استحسان وعدم تذوّق عقلي، مع ملاحظة أن هذا الإستحسان وأمثاله جاء في حال وجود النص الصريح وليس في حال انعدام النص.

---

(٨) راجع في ذلك مفصلاً «قضايا إسلامية معاصرة» لرمضان عصفور ـ من مطبوعات «أخبار اليوم»، مصر ١٩٩٨م.

(٩) «أنا من سلالة أهل البيت..الشعراوي يبوح بأسراره مع السيدة زينب والحسين» اعداد سيد أبو العينين. من مطبوعات «أخبار اليوم»، مصر. الطبعة السادسة ١٩٩٧م.

فأمثال هذا التحفظ يُشعِر بأن صاحبه غير مستسيغ للتدخل الغيبي المباشر في الحياة، وإنما ينبي على ما يشاهده من أشياء بمحض العين المجردة أو بالتحسس المباشر، وليس الماورائيات.

٢ـ ومن المظاهر أيضاً: عدم الأُنس إلى المتضمنة بعض المواقف الماورائية، كالمعاجز والكرامات والفضائل واشباهها، التاريخية منها المعاصرة. وهذا كسابقه قد يظهر من المثقف على هيئة استهجان نفسي، أو على هيئة نقد عقلي بأن هذه المسائل إنما هي محض خرافات وأساطير. فكما هو الملاحظ قديماً وحديثاً في الأوساط المتدينة، يعمد الأغلب من الناس إلى الإستشهاد بمثل هذه المواقف في أحاديثهم، لترجيح رأي على آخر أو لمجرد الاستئناس. وغالباً ما تكون المواقف المستشهد بها مبنية على نصوص إما شرعية أو روايات تاريخية، وقد يكون بعضها أحداثاً واقعية يتناقلها الثقات ـ ولاشك أنه قد يتخلل بعضها مالا مصدر موثوق لها ـ كالكرامات التي تحدث لأهل الصلاح من المؤمنين، أو فضائل ولطائف أهل الخير والجود والتقى. ولايخفى أن مثل هذه المواقف تزدحم بها الكتب والمؤلفات القديمة والحديثة. ولكثرة الإبتلاء بنقل مثل هذه المواقف بالذات من قبل المؤمنين بها، إما كتابة أو مشافهة، تناوله المجال الفقهي بالبحث خاصة مع ضعف السند الروائي، حيث دمجه كثير من الأصوليين والفقهاء مع ما تقتضيه قاعدة التسامح في أدلة السنن ـ المشار إليها في فصل سابق ـ.

فهذه الأحاديث وهذه الطريقة من العرض للمواقف الماورائية لاتلقى استحساناً من قبل العديد من المثقفين، وكثيراً ما ينظرون إلى مروّجها والمتعامل معها، على أنه بسيط العقل لتمسكه بأساطير وخرافات، والتي حتى إن صح سندها ونقلها فإنها لاتعدو أن تكون محض تخيلات لصاحب الكرامة نفسه وتهيّؤات منام أو يقظة.

ولأن ناقلي أمثال هذه المواقف على دراية مسبقة بمثل ردّات الأفعال هذه، وإن هناك من سيرفض التصديق أو حتى مجرد الإستماع، فإنهم دائماً يستخدمون أسلوب التوثيق للمواقف بذكر الأسماء والمصادر والمواقف والآثار وما أشبه من باب التحرّز(١٠).

---

(١٠) انظر مثلاً «قصص وخواطر من أخلاقيات علماء الدين» للشيخ عبد العظيم المهتدي.

ومع أنني قد اشارك المتحفظين على ذلك في تحفظهم، في خصوص بعض ما ينقل مما لامصدر له أو مما يظهر منه طابع الغلو والبعد عن الحقيقة، والذي يكون سببه غالباً البساطة الإجتماعية، لكن مع ذلك فإن هناك الكثير جداً من الحقائق والوقائع الصحيحة، بل في بعض الأحيان يحدث أن يشاهد الإنسان بنفسه مواقف من هذا القبيل.

ولايصح من الإنسان المنصف أن يتغاضى عن مثل هذه المواقف الصحيحة. وما يؤخذ على المثقف في خصوص هذا المظهر هو رفضه المطلق للصحيح وغيره، لمجرد عدم الاستئناس إليه، أو لأنه يُنقل في وسط عوام الناس، أو لأنه لايتناسب مع العقل. ولاشك أن ذلك مظهر من المظاهر التي يستدل من خلالها على عدم الفهم التام لحقيقة الغيب وتأثير هذه الحقيقة في الحياة اليومية.

٣ـ التفسير المادي المجرد لأحداث الحياة اليومية. هذا مظهر من مظاهر القصور في فهم الغيب، ومظهر من مظاهر تحفظ المثقف على القضايا الماورائية. وفي ظنّي أن أشد المؤاخذات التي يمكن أن توجه إلى المثقف في خصوص تحفظه على الغيبيات هو هذا المظهر، لأنه يكشف عن ضعف شديد في تفسير الحياة وحقيقتها. ولاشك أن غير المثقف يشترك مع المثقف في هذا الأمر.

ومفاد ذلك أن المثقف في تحليله لعناصر القوة عنده أو عند مجتمعه، يقتصر على عرض العناصر المادية متناسياً القوة الغيبية التي تكون في أغلب الأحيان هي الحاسمة. فمن يتتبع العديد من المفردات الواقعية في موارد التنازع ويتأمل في كيفية المآل الذي آلت إليه، يجزم في كثير من الأحيان بأن القوة الغيبية التي لهاصلة بروح الإنسان ـ أي أن هبوط الروح وصعودها عادة ما يكون بتأثير القوى الغيبية ـ هي التي أوصلت الأمر إلى ما وصل إليه، ولعله لهذا السبب عمد بعض علماء السياسة في كثير من الأحيان إلى إدخال العنصر الماورائي في تشكيل القوة القومية للدولة، كاسماعيل صبري مقلد ـ المحاضر في جامعة الكويت ـ الذي بعد أن عرض في أحد كتبه مقومات القوة القومية كالعنصر البشري والإقتصاد والموقع الجغرافي والإمكانات العسكرية وما أشبه، ختم بذكر المقوّم الماورائي أو الروحي وأكد على أنه قد يكون هو الحاسم والقوة الرئيسية التي

تقود إلى التفوّق حتى لو غابت كل العناصر السابقة، وذلك بحكم التجربة[١١].

لكن البعض من المثقفين لايتحسسون إلا العنصر المادي، وحتى لو استحضروا العنصر الروحي فإنهم لايعنون به إلا ما يرادف الحماس والهمة وأشباه ذلك ولايربطونه بالغيب. فلو يحلل حادثة ما كالحرب العراقية الإيرانية مثلاً، ويسعى لأن يفسّر الصمود الإيراني الملحوظ والتفوّق على كل الترسانة العسكرية العالمية التي كانت تنهال بجنون على الجانب العراقي، فإنه لايتجاوز الأسباب المادية، مع أن الأسباب الماورائية كانت ملحوظة بشكل واضح بالذات للمباشرين. وهذا هو الذي دفع الشيخ «محمد الغزالي» في مقابلة مكتوبة له كي يعرب عن تعجّبه من القوة الإيرانية المحدودة والمحاصرة التي استطاعت أن تهزم العالم[١٢].

فتفسير المثقف لقوته الطبيعية أو قوة مجتمعه، يرتكز دائماً على ما هو مشاهد وملموس، أما الأمور الماروائية فلا أثر لها، وهذا ما يجعله غالباً بطيء الحركة متثاقلاً عن اتخاذ المواقف الجريئة، لأنه غالباً ما تكون العناصر المادية غير تامة. فلو أن الإيرانيين مثلاً فكروا قبل الحرب بغزو العراق مع ملاحظة مساندة العالم له، لاشك أنهم ما كانوا يقدمون على الهجوم للضعف الملحوظ لديهم في العناصر المادية. لكنهم حينما بوغتوا وفرضت عليهم الحرب، اكتشفوا أن لديهم عناصر خفية ما كانت في حسبانهم.

فلأن العناصر المادية غالباً ما تشكو من نقص، فلا بد للإنسان أن ينظر إلى ماوراءها من قوة خفية وهي الغيب التي تسلط أشعتها على روح الإنسان والمجتمع وتوصله إلى مالايتوقع. والمثقف غالباً لايفترض هذه القوة.

هذا جزء من تفسيره المادي للحياة اليومية، والجزء الآخر الذي لايقل أهمية عن الأول، هو انتقاله من الانكسار أو الضعف إلى التشاؤم مباشرة. فحين يصاب بانكسارات في حياته اليومية أو يلحظ نقاط ضعف لديه أو لدى مجتمعه، يفترض مباشرة الفشل، ولا يعوّل على التفاؤل، لأن التفاؤل أثر مباشر من آثار العلاقة مع الغيب.

فالتفاؤل المقصود هو الأمل الصادق بتدخل القوة الغيبية لتغيير الواقع، ومن

(١١) العلاقات السياسية الدولية ـ الدكتور إسماعيل صبري مقلد.

(١٢) حوارات مع الإسلاميين... من مقابلة صريحة مع الشيخ الغزالي.

يتساهل بالغيب ولا يتوقع تدخله لايمكن أن يتفاءل، فإنما يتفاءل من يتوقع تدخل شيء آخر ليقلب الموازين القائمة. وذلك لايعني بالطبع السلبية في الحياة بأن يجلس الإنسان واضعاً رجلاً على رجل منتظراً للفرج، التفاؤل لايعني ذلك، لأنه يحث الإنسان نحو الإيجابية والعمل لا السلبية والتثاقل، فحين يتفاءل الإنسان يتحرك وينتج، أما حين يتشاءم فإنه يصاب بانكفاء داخلي يحجبه عن الحركة حيث إنه لايعتقد بجدوائية شيء.

وقد تجلّى هذان الموقفان في لحظة من لحظات الصراع بين نبي الله «موسى» (ع) و«فرعون»، وذلك حينما تعقّب «فرعون» «موسى» ومن معه حتى وصلوا إلى البحر فانحصروا وشارف الجيش الفرعوني على الوصول إليهم. عندها أصيب بنو إسرائيل المرافقون لموسى (ع) بردة داخلية وحسبوا أنهم قد قُضي عليهم لامحالة، وهذا هو موقف التشاؤم، لكن «موسى» علّق أمله بالحبل الإلهي متوقعاً تدخلاً غيبياً قريباً يقلب المعادلة، وهذا هو موقف التفاؤل. فقد قال تعالى: ﴿فلمّا تراء الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون، قال كلا إن معي ربي سيهدين﴾[١٣]. فلما رأى أصحاب «موسى» (ع) وأصحاب «فرعون» كلاً منهم الآخر، أصيب أصحاب «موسى» (ع) بخيبة أمل وأيقنوا أنهم قد أُدركوا وانتهى أمرهم، في حين أن الإنسان في مثل هذه الحالات ينبغي أن لاينسى قوة الغيب، وليس ذاك فحسب وإنما ينبغي له أن يعوّل عليها، كما فعل «موسى» تماماً حين توقع التدخل الإلهي المباشر، فقال «كلا إن معي ربي سيهدين». وهذا ما حدث فعلاً حيث جاء التدخل في أسرع مما يُتوقَّع، حيث قال تعالى بعد ذلك مباشرة: ﴿فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم، وأزلفنا ثم الآخرين، وأنجينا موسى ومن معه أجمعين، ثم أغرقنا الآخرين﴾[١٤].

وهذا هو ماينبغي للإنسان أن يتوقعه في مثل لحظات الضعف والانكسار، حتى يستطيع أن يواصل وإلا سينتهي. وهكذا نحن أيضاً نحلل موقف الرسول (ص) في غزوة الخندق، فحين حاصرتهم الأحزاب وازدلفت عليهم بتلك القوة العسكرية المرعبة، حتى أصيب بعض المسلمين بالذعر، أخذ الرسول (ص) يقذف فيهم التفاؤل بتبشيرهم

---

(١٣) سورة الشعراء/ ٦١-٦٢.

(١٤) سورة الشعراء/ ٦٣-٦٦.

بفتح فارس والروم وغيرها، حتى لايأخذ منهم الضعف مأخذه ويقضي عليهم، وإنما يتفاءلوا بتدخل القوة الغيبية. يقول الإمام الصادق (ع): «لما حضر رسول الله (ص) الخندق مرّوا بكُدية، فتناول رسول الله (ص) المعول من يد أمير المؤمنين (ع) ومن يد سلمان (رض)، فضرب بها ضربة فتفرقت بثلاث فرق، فقال رسول الله (ص): لقد فتح عليّ في ضربتي هذه كنوز كسرى وقيصر. فقال أحدُهما لصاحبه: يعدنا بكنوز كسرى وقيصر وما يقدر أحدنا أن يتخلّى»(١٥).

هذا ما نعني به التفاؤل أو توقع تدخل الغيب في أزمة الانكسارات ولحظات الضعف. وما يؤخذ على المثقف في هذا الصدد أنه غالباً ما يلجأ إلى دفع المجتمع لرؤية ما حوله من عناصر مادية متجاهلاً العناصر الماورائية مما يؤدي به وبمجتمعه إلى التشاؤم وبالتالي التثاقل في الحركة والإنتاج، وهذا لاشك نقص في فهم معادلة الغيب الحقيقية.

٤- ومن جملة المظاهر «عدم التفاعل مع الممارسات الروحية» خاصة إذا اتصفت بمكونات اجتماعية، أي مورست في صور جماعية. كالأدعية، والصلوات والتوسلات وسائر البرامج الروحية. ولايقتصر هذا على الصور الجماعية، وإنما حتى الفردية منها، لهذا لاتجد في أوساط المثقفين الصغيرة والكبيرة ذكر لمثل هذه الممارسات الروحية، أو اهتمام بها، بل هناك شبه نفور منها بدعوى أنها محض ممارسات عرفانية وضرب من ضروب التصوّف التي دخلت الوسط الإسلامي عند انفتاح المسلمين على هرمسيات الثقافة الشرقية الهندية والصينية(١٦).

لهذا فإنهم يميلون إلى الاكتفاء بالعمل العقلي، ولايجدون أنفسهم في حاجة إلى ممارسة مثل هذه الأعمال حيث الإكثار من التوسل والتضرع إلى الله سبحانه وتعالى للإستغفار وطلب الحاجات وما أشبه، بل هناك من ينظر إليها على أنها ممارسات خاصة ببسطاء المجتمع، حيث عادة ما يلجؤون إليها لملأ فراغهم ولعدم قدرتهم على تغيير واقعهم السلبي. ولاينظرون إليها على أنها وسيلة للتطهر والتقوّي أكد عليها الشارع المقدس مراراً وتكراراً.

---

(١٥) الكافي، ج٨، ص٢١٦.

(١٦) راجع «تكوين العقل العربي» الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية.

٥ـ وأخيراً وليس آخراً «الإستئناس لكلام البشر والتعويل عليه في فهم الحقائق وإهمال رؤى الغيب». إذ تجد لسان المثقف يستعين «بفوكو» أو «ماكس فيبر» أو «سوسير» وأشباههم، ليصل إلى حقيقة ما أو يصوّر فكرة ما، في حين تندر لديه الاستخدامات الشرعية من قرآن وسنة، وكأن هذه الاستخدامات لاتكشف للإنسان الحقائق.

بل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك حيث اعتبر العلم المستحدث بذاته ديناً، وهذا إقصاء كليّ للغيب من العالم الفكري. أنظر مثلاً لما يقوله «لندبرغ» في كتابه «هل ينقذنا العلم»: «إن أول ما يعترض سبيلنا لدى البحث في الدين والمكانة التي يحتلها في عالم يسوده العلم، هو الصعوبة التي تلازم كل محاولة للبحث في موضوع ينقصه التحديد الكافي في أذهان سواد الناس. هذا مع أن طبيعة البحث ستعتمد كلياً على هذا التحديد. فإذا نحن قبلنا، على سبيل المثال، وجهة نظر أينشتين بأن العلم يمكن له بحد ذاته أن يكون ديناً للعالِم الذي يقف نفسه عليه، فمن البديهي عندئذ أننا لانحتاج لمزيد من البحث حول مكانة الدين في عالم يسوده العلم. كذلك نجد بعض كبار رجال الدين ينحون هذا المنحى ذاته إذ يعلنون بأن كل سعي مخلص وراء مطمح من المطامح هو بالفعل دين. وهذا ما دعا «هاري أمرسون فوسديك» إلى التصريح من على منبره بأن النازية أيضاً يمكن أن تكون ديناً، ولو أنه دين سيء. أما الأستاذ «ه. ر. موسيّ» فقد بيّن بشكل أكثر إقناعاً فيما أظن، أن الشيوعية الروسية قد حققت جميع الشروط الواجب توافرها في الدين كما يفهمه الناس عامة، وخاصة إبان العقد الأول من حياتها. هذا فضلاً عن أن الواحد منا إذا ما تناول بالتحليل عناصر السلوك الديني كما نجدها مفصلة في أبرع ما استطعت الحصول عليه من مؤلفات في الأبحاث الأنثروبولوجية ـ أي مؤلفات دوركهايم والمرحوم إدوارد سابير ـ فلا بد له من الإعجاب بصحة هذا التعريف الواسع للدين. وإذا كان الأمر كذلك فمن الواضح أن ليس ثمة تنافر بين العلم والأديان، وخاصة أن بعض هذه الأديان تنحو نحو استخدام العلم والاعتماد كلياً على النهج العلمي في سعيها لبلوغ أهدافها»[١٧].

---

(١٧) «هل ينقذنا العلم»، جورج أ. لندبرغ، ص١٢٠. ترجمة الدكتور أمين أحمد الشريف. منشورات: دار اليقظة العربية.

ولكن هذا هو الحد المتطرف جداً وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، إذ ليس فيه تنكر كلي للغيب وإنما تهميش عملي له. ولهذا فإني أميل هنا إلى أن قسماً كبيراً من المثقفين يمارسون ذلك لا بداعي إقصاء الغيب واستجهال الحقائق الغيبية، وإنما لعادة جرت في أوساطهم، إما لكونهم من غير أهل الاختصاص في الشأن الشرعي أو لعدم ميل بعضهم لمثل هذه الإستنادات والاستخدامات. وفي كل حال يُعد هذا الموقف وهذه الطريقة قصوراً في فهم الغيب لامحالة.

هذه هي بعض المظاهر التي يمكن أن نستدل بها على حقيقة التحفظ الناشيء لدى المثقف تجاه الغيب والتجليات اليومية له. وطبعاً لايمكن ادعاء اجتماعها جميعاً في كل ذات مثقفة، وإنما هي تظهر لدى المثقفين على سبيل منع الخلو ـ كما هو لسان أهل المنطق ـ، أي قد تظهر عند بعضهم حالة واحدة وعند الآخر أخرى وعند ثالث حالتان وما إلى ذلك، المهم أنها توجد، وتوجد بأجمعها على المستوى الثقافي العام.

لكن هذا التحفظ لابد أن تكون له أسباب، إذ لايُعقل أن تنشأ مثل هذه الحالات المتعددة اتفاقاً. ويمكن أن نتصور هذه الأسباب في مجموع أمور، إما باجتماعها جميعاً أو على سبيل منع الخلو، وهي:

١ـ غلو العامي في تعاطيه مع الغيب. فمع أن الغيب حقيقة قائمة ومؤثرة، وإن المطلوب من الإنسان التعويل عليها، لكن قد يحدث خاصة في أوساط العوام من الناس إفراط في العلاقة مع الغيب، إما من خلال التعويل المطلق عليها والتوقف عن النشاط والحركة. ولاشك أن هذا موقف خاطئ لايرضى به الدين ونهى عنه في مواقع عديدة.. فقد روي أنه لما نزل قوله تعالى: «ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب»، انقطع رجال من الصحابة في بيوتهم واشتغلوا بالعبادة وثوقاً بما يضمن الله لهم، فعلم النبي (ص) بذلك فعاب ما فعلوه، وقال: إنّي لأبغض الرجل فاغراً فاه إلى ربه «اللهم ارزقني» ويترك الطلب[١٨]. كما أن «الإمام علياً (ع) مرّ يوماً على قوم فرآهم أصحاء جالسين في زاوية المسجد فقال (ع): من أنتم؟ قالوا: نحن المتوكلون، قال (ع): لا، بل أنتم المتأكّلة، فإن كنتم متوكلين فما بلغ بكم توكّلكم؟ قالوا: إذا

(١٨) نور الثقلين، ج٥، ص٣٥٧.

وجدنا أكلنا، وإذا نفذنا صبرنا، قال (ع): هكذا تفعل الكلاب عندنا! قالوا: كيف تفعل؟ قال: إذا وجدنا بذلنا، وإذا فقدنا شكرنا»[19]. فرغم أن هذه الطريقة منبوذة، إلا أنها قد تظهر مرات عديدة في وسط العوام في صور لاشعورية، وهذه حالة من حالات الإفراط في التعاطي مع الغيب. وقد تظهر حالة الإفراط أيضاً في التقديس اللامحدود والتسليم الجنوني لبعض الصالحين الأحياء من غير المعصومين، بحيث يتم كل ذلك من منطلق غيبي، أيْ ينظر إلى الرجل الصالح على أنه متصل بالغيب وبالتالي فإن كل تصرفاته تامة الصحة ولايمكن تصوّر الخطأ فيها.

ولاشبهة في أن هذا المنهج خاطئ دينياً، فالتصويب المطلق لغير المعصوم (ع) مستنكر في الدين، فقد روى أبو حمزة الثمالي قال: قال أبو عبد الله الصادق (ع): إياك والرئاسة، وإياك أن تطأ أعقاب الرجال. فقلت: جعلت فداك، فأما الرئاسة فقد عرفتها، وأما أن أطأ أعقاب الرجال، فما ثلثا ما في يدي إلا مما وطئت أعقاب الرجال؟! فقال (ع): ليس حيث تذهب، إياك أن تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه في كل ما قال[20].

هذه صور لغلو العامي في التعاطي مع الغيب، وهناك أمثال عديدة، يمكن أن تلحظ في تفاصيل الحياة اليومية لعموم الناس، في أقوالهم وأفعالهم وتصوراتهم. والشاهد في ذلك أن المثقف حين يبصر هذه التصرفات الخاطئة تنشأ لديه انطباعات سلبية على ذات التصرفات في البدء، ثم تتدرج عنده هذه الحالة ـ كما هو شأن كل المواقف النفسية التي تتعاظم إذا أُرخي لها العنان ـ إلى أن تدفعه إلى الرفض المطلق لتلك التصرفات بما فيها من مساوئ ومحاسن، فيرتكب بذلك خطأً من حيث لايشعر. وليس هذا محض ادعاء وإنما هو حالة فعلية نشأت واقعاً عند كثير من المثقفين، ولوحظت عند كثير من النقاد، حيث كانت ردود أفعالهم شاملة لمجرد استنكارهم لبعض الأخطاء النسبية.

فحيث انه يرفض بعض الممارسات الروحية الخاطئة، تجده فيما بعد يرفضها كلاً،

(١٩) مستدرك الوسائل، ج٢، ص٢٨٩.

(٢٠) بحار الأنوار، ج٢، ص٨٣.

وحيث أنه يُشكل على التعديل المطلق على الغيب، تجده أيضاً يرفض ذلك كلاً ويتمحض في التعويل على المادة، وبما أنه لايرى صحة الإفراط في الاعتماد على الاستخارة مثلاً، ترى أنه يرفضها رفضاً مطلقاً ويمضي عنها بلا عودة، وهكذا في سائر الأمور. حيث تكون ردود الأفعال على مجموع الملاحظات السلبية سبباً في استغفال تجليات الغيب الواقعية.

٢ـ التباشر المستمر مع منكري الغيب. إن جملة من منكري الأمور الغيبية، خاصة الذين لايجدون أي حرج في التصريح بذلك، عادة ما يمارسون أساليب استفزازية من شأنها تثبيط من يعتقد بها ـ الأمور الغيبية ـ، إما عبر الإستهزاء واستصغار ما يقال أمامهم ووصمه بالجهل والتخلف، أو بتعمد التجاهل وعدم إيلاء أي اهتمام له، وكل ذلك لإيجاد كابح نفسي عند الآخر.

وهذه منهجية ليست جديدة، وإنما هي قديمة قِدَمَ الإنسان، فالإنسان غير المؤمن لأنه لايستطيع أن يعبِّر عن آرائه بصور علمية، فإنه يلجأ إلى اعتماد السخرية والإستهزاء والتقليل من شأن الغير. يقول تعالى: ﴿ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون﴾(٢١). ﴿زُيِّن للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة..﴾(٢٢).

وإنما يعمد هؤلاء للإستهزاء والسخرية، ليثبطوا عزيمة المؤمن ويدفعوه إما للتشكيك فيما يعتقد أو لعدم التجاهر به، وقد يتأثر البعض فعلاً من ذلك، في حين أن الموقف الصحيح للإنسان المؤمن في مثل هذه الحالات هو اعتماد نفس الأسلوب ولكن بصورة عكسية وبضميمة التأييد العلمية لمعتقداته، حتى يجبر الآخر على الخجل من طرح أفكاره ويخلق لديه تناقضات في عقله.

وهذا هو تماماً ما كان يمارسه الرسل وأوصياؤهم، فما إن يروا جمعاً أو أفراداً من أمثال هؤلاء، إلا ويهاجموهم ويعلنوا أمامهم قيم الدين بكل جرأة وشجاعة وباعتزاز تام لا حياء فيه. ولهذا نجد عشرات الآيات في القرآن الكريم يرد فيها «ياقوم» كما في قوله تعالى: ﴿قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره﴾(٢٣). فيؤثروا ولايتأثروا وإنما يقوا

---

(٢١) سورة الأنعام/ ١٠.

(٢٢) سورة البقرة/ ٢١٢.

(٢٣) سورة الأعراف/ ٦٥.

على ماهم عليه من الإيمان: ﴿قال يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لايفلح الظالمون﴾[٢٤]. فأنتم اعملوا ما شئتم، ولكن عملكم لن يؤثر فينا، لأننا سنبقى نعمل ما نراه صواباً، والمستقبل كفيل بايضاح النتيجة. هكذا يكون موقف الإنسان المؤمن. لكن مما يلفت النظر أن بعض المثقفين بفعل احتكاكهم المستمر، إما الإحتكاك المباشر أو غير المباشر، قد يجدون في أنفسهم في كثير من الأحيان شيئاً من الخجل حين يهموا باظهار ما يعتقدون به، مما يضطرهم إلى التراجع وإيجاد مبرر علمي لذلك التراجع وهو ضرورة مراعاة الأجواء ونفسية المخاطب.

لكن هذا الخجل يجعل المثقف هو بذاته مع الزمن منكفئاً في تعاطيه مع معتقداته وأحدها الغيب، فهو إما أن ينشأ لديه تشكيك ـ وهذه هي أسوء الحالات ـ أو برود وجفاء على أقل تقدير. لهذا قال الإمام علي (ع): «من اشتبه عليكم أمره، ولم تعرفوا دينه، فانظروا إلى خلطائه»[٢٥].

ولأهمية هذا الأمر فإننا نجد الدين أوصى كثيراً على ضرورة اختيار الأجواء المناسبة التي تحافظ على عقل الإنسان المؤمن. لهذا تجد بعض الآيات القرآنية والروايات الشريفة تحرض المؤمن على الهروب من الأجواء الفاسدة لما لها من أثر على العقل والذي عادة ينساب بشكل خفي. يقول تعالى: ﴿يوم يعض الظالم على يديه يقول ياليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً، يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً، لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذولا﴾[٢٦]. وقال الإمام علي (ع): «قارن أهل الخير تكن منهم، وباين أهل الشر تبن عليهم»[٢٧].

فهذا هو وجه ما قصدته من التباشر المستمر مع منكري الغيب، وكيف أنه يشكل سبباً مهماً لزرع التحفظات في نفسية وعقلية المثقف، إذ أنه بفعل مواصلته المستمرة معهم يتراجع عملياً عن التصريح بمعتقداته الغيبية، ثم ما يلبث ذلك أن يؤثر فعلاً عليه حيث يكبح اندفاعه النفسي ويؤثر على إيمانه العقلي. وهذا ما حدث ويحدث في كثير

(٢٤) سورة الأنعام/ ١٣٥.
(٢٥) الصداقة والأصدقاء، السيد هادي المدرسي، ص٧٥.
(٢٦) سورة الفرقان/ ٢٧-٢٩.
(٢٧) الصداقة والأصدقاء. ص٧٣.

من الأوساط الثقافية.

٣ـ المقايسة غير المتكافئة بين عالمنا المتأخر ـ مع أنه على صلة وثيقة بالقضايا الغيبية ـ والعالم الآخر المتقدم ـ مع انقطاعه الفعلي عن الغيب ـ. إن هذه المقايسة أشعرت الكثير من المثقفين خاصة الذين توغلوا كثيراً في الانفتاح على الغرب والشرق، بأن لاجدوائية ترجى من الغيب والمعيار الفعلي لنجاح الإنسان وفشله هو العمل فقط. فيكون لسان حالهم آنئذ أن الغيب لاشك موجود لكن لا أثر له ولا حاكمية، وإنما الحاكمية الفعلية للإنتاج، وما يقال في الأجواء المتدينة من شرطية التوفيق ضرب من الخيال واللاواقعية.

ويبدو أن الرحلة الفكرية والسياسية نحو العالم الآخر ـ الغربي والشرقي ـ بدأت من هنا، حيث أخذ الكثير من مثقفي هذا العالم الإسلامي يقيسون بين نموذجين، نموذج متقدم وآخر متخلف. وحيث أن المتقدم هو الأكثر جاذبية فقد اخذت الأنظار تتجه إليه. خاصة أن العادة الفعلية الشائعة في وسط الأغلب من المثقفين وغيرهم ليس النظر إلى عواقب الأمور وإنما التركيز على الشيء كما هو في لحظته.

ثم إنهم عندما ينبهرون بشيء يربطون نجاحه بمجموع الأفكار والقيم والمعتقدات الحاكمة في وسطه، كما أنهم في نفس الوقت يربطون فشل غيره بمجموع الأفكار الرائجة في وسطه أيضاً، فيحدث على إثر ذلك الكسر والانكسار، حيث تُهمَّش قيم الثاني ويُنظر إليها على أنها مظهر وسبب للتخلف، ويُرفع من شأن الأولى حتى يُنظر إليها على أنها السبب الأوحد للتقدم والإزدهار.

وهذا ما يفسر لنا دعوات الكثيرين من مثقفي عالمنا، الذين كانوا يتبنون وبشكل صارخ فكرة أن التقدم لايمر إلا عبر الغرب، معلنين بصراحة أن العالم الإسلامي لن يكتب له التقدم إلا إذا فعل ما فعله الغرب، فانفك عن قيوده الدينية وتجاوز المتبنيات الماورائية وتمرد على المؤسسة الدينية، وما إلى ذلك، فكما حدث هناك ينبغي أن يحدث هنا. وهذا هو تماماً عين ما يُعرف عن مشكلة التداخل بين الغالب والمغلوب.

هذا على المستوى الكلي ـ كما هو ملاحظ تاريخياً ـ، وعلى المستوى الجزئي ما

نحن فيه، حيث أن الإعجاب والتفوّق الحاصل لدى الآخر ينظر إليه من خلال هذا العنصر وهو الاعتماد على الماورائيات، أي أنهم يربطون ين تقدمهم وبين ابتعادهم عن الغيب، فتكون النتيجة هنا الربط ين التأخر وبين القرب من الغيب.

وكل ذلك طبعاً ينشأ بسبب عدم القراءة العلمية للآخر، حيث تقتصر القراءة على عناصر الإبهار الحالية، وتُتناسى العناصر الأخرى، التي تحتاج إلى قارئ نافذ البصيرة كي يراها، كالذي توقع سقوط الشرق ـ المنظومة الشيوعية ـ قبل عشرات السنين، لا الذين انجرفوا وراءه كالمجانين. ولو نظروا إلى الواقع اليوم لاكتشفوا أي الفريقين أصح.

إن قراءة الآخر ينبغي أن تكون علمية لاعاطفية، وبرؤية مستقبلية لا آنية. كما أن قراءة الذات ينبغي أن تكون كذلك. ولأن الحالة العاطفية الآنية قد تؤثر في الغالب الأغلب، نجد القرآن الكريم يؤكد على ذلك مرات عديدة، فينهى المؤمنين الأوائل أن لاينظروا بعين جذّاء قاصرة إلى تقدم غيرهم. فقد قال تعالى: ﴿قل لايستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث..﴾[٢٨]. ﴿فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾[٢٩].

إذاً فالمقايسة اللامتكافئة في بعض صورها تؤثر سلباً على الأفق الفكري للمُقيس، فتلقي بظلالها على قناعاته وتصوراته، وهي هنا تكون سبباً للتحفظ على الأمور الغيبية.

هذه بعض الأساليب المهمة التي كانت ـ بالإستقراء طبعاً ـ وراء التراجع في العلاقة مع الغيب عند شريحة لايستهان بها من المثقفين، وهذا التراجع أوالتحفظ جعل نظرة المثقف إلى الغيب نظرة محدودة جداً، لاتتجاوز التعرُّف والاعتراف ببعض النظريات الغيبية وبصورة جامدة لامتحركة، وكأن الغيب متراكمٌ نظري فقط وليس واقعاً وتجليات حقيقية. ولاشك أن هذه نظرة قاصرة بل خاطئة في فهم الغيب. لهذا لابد أن نقف عند هذا التساؤل وهو «كيف نفهم الغيب؟». ونحاول الإجابة من خلال الغيب نفسه. لأننا نريد أن نعرف بصورة واضحة كيف عرَّف الغيبُ نفسَه، وكيف أراد لنا أن نعرفه.

---

(٢٨) سورة المائدة/ ١٠٠.

(٢٩) سورة التوبة/ ٥٥.

الغيب في الخطاب الديني

ما هو الغيب، وكيف نفهمه؟

هل هو مجموعة نظريات جامدة، أو تجليات واقعية مستمرة؟

وما هو موقف الإنسان منه، هل هو المعرفة المجرّدة، أم الإيمان والتسليم؟

حتى نفهم الغيب لابد أن نتأمل في كيفية عرضه في الخطاب الديني. إن الخطاب الديني والقرآن على وجه الخصوص عرض الغيب في صفات ثلاث، الأولى تحريضية، والثانية وصفية، والثالثة مؤدّى ونتيجة. وتشخيص هذا العرض مهم جداً لمن أراد أن يفهم الغيب. إذ من خلاله يتسنى لنا فهم حقيقة الغيب، ومعرفة مسؤولية الإنسان الحقيقية تجاهه.

الصفة الأولى «التحريضية» نجد الآيات القرآنية أولت أهمية كبيرة للغيب، بل قد يلحظ بأن الأهمية التي أعطيت للغيب تفوق بكثير ما أعطي للشهود والواقع، وكأن في ذلك إشعاراً إلى أن الحقيقة الأساسية الأكثر أهمية هي الغيب وليس الشهود، وذلك بخلاف ما قد يتصوّر الإنسان في كثير من الأحيان.

إذ قد يتصوّر البعض بأن الشهود هو المرتكز الأساسي والغيب لا أهمية له، وقد يتصور آخرٌ أيضاً ـ وهذا أخف من سابقه ـ أن الغيب له حضور وتأثير لكن المرتكز الأساسي والأولوية للشهود. ولكن كلا هذين التصورين محل إشكال ونظر، وذلك أن المرتكز هو الغيب وله الأولوية والشهود حالة عارضة. هذا تماماً ما يلحظ في الخطاب القرآني، سواءً من حيث التحدث عن كبرى الغيب، كالنسبة بين الغيب والشهود، أو من خلال التحدث عن مصداق من مصاديقه، كالنسبة بين الموت والحياة وما أشبه. ففي كلا الحالتين ـ الكبروية والصغروية ـ يظهر للغيب الأولوية.

ففي كبرى الغيب نجد الآيات القرآنية المباركة، ما إن تمر على موقف يذكر فيه الغيب والشهود إلا وتقدّم الأول على الثاني، لدرجة لايوجد آية واحدة في كل القرآن قدّم فيها الشهود على الغيب، فالغيب دائماً هو المقدم. ولايخفى على المتتبع لطريقة العرض القرآني ما في التقديم والتأخير من أهمية، فتقديم أي شيء على آخر في القرآن

دليل على الأهمية والأولوية، كما هو تماماً شأن تقديم طاعة الله سبحانه وتعالى على طاعة النبي (ص)، وطاعة النبي (ص) على طاعة الولي في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم.﴾[٣٠]. فحيث أن طاعة الله سبحانه أهم من طاعة النبي (ص) - وإن كانت الثانية تقود إلى الأولى إلا أنها ليست في عرض واحد معها وإنما بينهما ترتب وطولية -، قدمت الآية الطاعة الأولى على الثانية. ولايمكن أبداً أن نتصوّر تقديم طاعة النبي (ص) على طاعة الله سبحانه مع العلم بأهمية الثانية وأولويتها. ولذا فإن في القرآن كله لاتوجد آية واحدة تقدم طاعة الرسول (ص) على طاعة الله سبحانه وتعالى.

وهكذا هو الشأن في كل أمرين بينهما علاقة طولية، بأن كان أحدهما مقدماً على الآخر ويفوقه أهميّةً. فبمجرد أن يُقدّم أمر على آخر في القرآن فذاك إشعار بأهميته. وما نحن فيه من هذا القبيل. إذ في كل المحطات القرآنية التي ذُكِرَ الغيب والشهود، قُدِّم الأول على الثاني، وذلك لإشعار القارئ بأهمية الأول وتقدمه على الثاني في كل شيء. كما في قوله تعالى: ﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾[٣١]. ﴿وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون﴾[٣٢]. ﴿عالم الغيب والشهادة فتعالى عمّا يشركون﴾[٣٣].

وبهذه الطريقة جاء ذكر الغيب والشهود في بقية الآيات. وعليه فإن الغيب له الأولوية على الشهود وأهم منه في كل شيء، وذلك مقتضى الإطلاق في الآيات. ففي الآيات يظهر أن الغيب مقدم على الشهود، ولاتوجد قرينة داخلية أو خارجية تصرف ذلك الإطلاق عن إطلاقه وتقيده ببعض الموارد، فيكون بذلك التقدم والأهمية في كل شيء.

هذا في خصوص كبرى الغيب والشهود، كبرى الماورائيات والواقعيات. تكون الأولى دائماً مقدمة وأهم. وكذلك الحال في المصاديق المنثورة بكثافة في ثنايا القرآن الكريم، فكلما ورد مصداق غيبي بإزاء مصداق واقعي، قُدِّم الأول على الثاني، وفي بعض الحالات إذا اقتضى السياق أو المورد ذكر الثاني، فإن الآيات أيضاً لاتدعه مهملاً

---

(٣٠) سورة النساء/ ٥٩.

(٣١) سورة الأنعام/ ٧٣.

(٣٢) سورة التوبة/ ١٠٥.

(٣٣) سورة المؤمنون/ ٩٢.

وإنما تردفه بذكر ما يرادفه من الأول وهو الغيب، وذلك كيلا يتوقف عقل الإنسان عند مجرد الشهود. نلاحظ ذلك في العديد من المصاديق، كالموت والحياة، وكالدنيا والآخرة بما هما كذلك، وكالنعيم الدنيوي والنعيم الأُخروي، وما إلى ذلك من المصاديق التي لاتخلو سورة من ذكر بعض منها. ففي الموت والحياة، نلاحظ أن الآيات إذا تعرضت لهما بما هما كمفهومين متناقضين، تقدِّم دائماً الموت على الحياة، كما في قوله تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً.﴾[٣٤]. فمع أن الحياة لاشك خلقت قبل الموت ـ ولا أقصد بذلك خلق الوجود قبل العدم، إذ على اعتبار أن العدم والوجود كلاً منهما مخلوق فلا بد أن يكون العدم سابقٌ على الوجود في الخلق، لكن العدم غير الموت فالموت لابد أن يسبقه حياة حيث يحيى الإنسان ثم يموت وقبل أن يحيى لم يكن ميتاً وإنما كان عدماً. فالموت شيء والعدم شيء آخر، ولهذا فإن الميت لايُعَدُّ معدوماً أو عدماً وإنما هو موجود في علم الله سبحانه وتعالى لكنه ميت، ومن هذه الحيثية أطلقت الآيات الحياة على الشهداء واعتبرتهم أحياء ﴿أحياء عند ربهم يرزقون﴾[٣٥]، مع ذلك نجد الآية تقدم ذكر الموت على الحياة، ولاشك أن ذلك لإشعار القارئ للقرآن بحقيقة الموت والحياة وأن الأُولوية للحقيقة الأولى، ومقتضى ذلك الإستعداد للمجيء الحتمي للموت، إذ كما يشعر الإنسان بيقين أن الحياة موجودة، عليه أيضاً أن يتيقن من مجيء الموت بنفس المستوى بل أكثر،لأن الموت أبرز وأكثر تأكيداً وأهمية، ولهذا ذُيِّلتْ الآية بقوله تعالى: ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾. فالموت ـ وهو مصداق من مصاديق الغيب ـ أكثر أهمية من الحياة ـ وهي مصداق من مصاديق الشهود والواقع ـ كما في هذه الآية المباركة، وكما في آيات أخرى منها قوله تعالى: ﴿..ولايملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً﴾[٣٦]. هذا إذا تعرضت الآيات القرآنية إلى الموت والحياة بصفتهما مفهومين متناقضين، فتقدم الأول على الثاني للأهمية والأولوية.

(٣٤) سورة الملك/ ٢.

(٣٥) سورة آل عمران/ ١٦٩.

(٣٦) سورة الفرقان/ ٣.

وقد يفرض السياق أو طبيعة المورد أن تُذكر عملية الإحياء ـ وليس مفهوم الحياة ـ بارزة بحيث يكون المعنى موجهاً لها. وفي هذه الحالة أيضاً ما إن تُذكر الحياة إلا ويُذكر الموت مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿والله يحي ويميت والله بما تعملون بصير﴾(٣٧). ﴿لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله﴾(٣٨). وذاك كي لايقتصر الإنسان على الاهتمام بالحياة وما فيها من روائع وجماليات، وإنما ليمد نظره إلى أفق أوسع، إلى ماوراء الحياة من حقائق غيبية أولها الموت. وهذا أسلوب يستخدم للتأكيد على أهمية حقيقة ما وهي الموت هنا، أو للفت الإنتباه إلى حقيقة الأمر الأول وهو الحياة وأنه فانٍ وليس مطلقاً، وبالتالي ينبغي التعامل معه بلحاظ ما بعده، فيكون مابعده أيضاً أهم.

هذا بخصوص مصداق من مصاديق الغيب، وهناك غيره كالدنيا ـ كمصداق للشهود ـ والآخرة ـ كمصداق للغيب ـ. وفيهما يظهر التمييز في الأهمية إذ أن الآيات باستمرار تعطي المكانة الحقيقية للآخرة ونعيمها، لا الدنيا وما فيها من جماليات، بل إنها طالما تصف جمال الدنيا بصورة تحقيرية وترفع من شأن جمال الآخرة، وتدفع الإنسان بشكل صريح لعقد الآمال على الثانية لا الأولى. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب، قل أؤنبئكم بخير من ذلك للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد﴾(٣٩). ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع﴾(٤٠). وآيات آخرى يمتلئ بها القرآن الكريم. وكلها يظهر منها بجلاء إعلاءٌ لشأن هذه الحقيقة الغيبية المهمة وهي الآخرة، على الحقيقة الواقعية البسيطة وهي الدنيا.

ومن المصاديق أيضاً مقارنة العلم المشهود بالعلم الغائب الذي لم يُطلَع عليه الإنسان. كقوله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾(٤١).

---

(٣٧) سورة آل عمران/ ١٥٦.

(٣٨) سورة الأعراف/ ١٥٨.

(٣٩) سورة آل عمران/ ١٤.

(٤٠) سورة الرعد/ ٢٦.

(٤١) سورة الإسراء/ ٨٥.

﴿ذلك مبلغهم من العلم..﴾[٤٢]. ﴿قل إنما العلم عند الله..﴾[٤٣]. فكل ما يطلع عليه الإنسان من علوم ومعارف، رغم عظمتها ومكانتها إلا أنها لاتُعَدُّ شيئاً أمام ما لم يُطْلَع عليه، ولذلك وُصف علم الإنسان بالقلة ﴿إلا قليلاً﴾، بل إن هذا العلم القليل والموجود عند الإنسان، يصبح وكأنه عدمٌ أمام العلم الإلهي. فالعلم إنما هو عند الله سبحانه وتعالى. وأداة الحصر في الآية ﴿إنما﴾ تفيد ذلك. فما يجهل الإنسان من حقائق وأمور ـ وهو الغيب ـ أسمى وأعظم بكثير مما يعلم ـ وهو الواقع.

من ذلك كله نلاحظ كيف أن القرآن الكريم يعرض الغيب في الصفة الأولى وهي الحلة التحريضية، حيث يضعه في مكانة أسمى من الشهود سواء في الحديث عن كبرى الغيب أو في الحديث عن مصاديقه الكثيرة. وبذلك فهو يحرّض العقل والعاقل على التمسك به والإستناد إليه وعدم الاكتفاء بالشهود.

بعد ذلك يأتي مجال العرض القرآني للغيب في الصفة الثانية وهي الصفة الوضعية. إذ بعد أن عرفنا مكانة الغيب وأهميته، لابد أن نعرف ما هو الغيب. فالقرآن يتحدث عنه تارة بشكل مطلق، بدون أن يوضح شيئاً من مصاديقه، وتارة يرمز إلى بعض المصاديق في مواقع متباعدة، وتارة أخرى يؤكد عليه في موارد خاصة إما في سياق المدح أو الذم. ونحن نحتاج إلى جمع كل ذلك وغيره كي نخرج بصورة واضحة للغيب، ونعرف ـ على وجه الخصوص ـ هل أن الغيب حقائق جامدة أم متحركة، وهل أن الغيب مجموعة نظريات منفصلة عن الواقع أم لها تجليات مستمرة؟.

بكلمة واحدة أُصدِّر هذا العرض، وهي لامناص لنا من الإلتزام بالقول بحركية الغيب للضرورة الدينية وللواقع الملموس، إذ أن جمود الغيب لايعني إلا إنحسار القدرة الإلهية وتوقفها وإنعزالها عن الحياة، وحركية الغيب تعني دوام الحاكمية الإلهية على الكون ولامحدودية القدرة.

ولاشك أننا ـ بحكم الضرورة الدينية ـ لانلتزم إلا بالثاني، فالقدرة الإلهية

---

(٤٢) سورة النجم/ ٣٠.

(٤٣) سورة الملك/ ٢٦.

تستوعب كل شؤون الحياة، فليست متوقفة ولامحدودة بإطار يضيّقها ويقيديها ـ وهذا بحث كلامي لسنا في حدوده ـ. والحاكمية المستمرة والقدرة النافذة، تعنيان إمكان التدخل الغيبي في كل لحظة وبشتى الصور، إذ أن الله سبحانه وتعالى بعدما خلقنا لم يتركنا، وإنما أبقانا تحت نظره يراقبنا ويراعانا لحظة بلحظة. وهكذا نفهم الغيب، فهو في حركة مستمرة وتفاعل متواصل مع الحياة، لاينفك عنها لحظة واحدة. ولذلك فهو يتجلى بين الحين والآخر بشكل ملموس. وبهذه الكيفية وصف القرآن الغيب. فالعرض والوصف القرآني للغيب، لايقتصر على البعد النظري وإنما يتجاوز ذلك إلى البعد التطبيقي، الذي يعني معقولية وفعلية التجلي اليومي للغيب بصور وكيفيات عديدة. وقد استنتجنا ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: نقد الآيات القرآنية للمؤمنين في موارد عدة. فمع أن المؤمنين بما هم كذلك لاشبهة في أنهم يعتقدون نظرياً بقيم الغيب، وإلا لم يكونوا مؤمنين أصلاً، لكن مع ذلك نجد أن القرآن نقدهم مرات عديدة في بعض المواقف المرتبطة بالغيب. وذلك يعني أن الغيب ليس مجرد نظرية عابرة وجامدة وإنما لابد من تطبيقها في كل حين واستحضارها في كل واقعة. فحين غفل المؤمنون المعتقدون بالغيب نظرياً عنه في بعض تعاملاتهم التفصيلية ـ وليس الكلية فقط ـ، وبَنُوا على خلافه في اتخاذهم للمواقف العملية والنفسية أيضاً، فقد انتقدهم القرآن الكريم نقداً لاذعاً وأشكل عليهم بأنهم لايفهمون حقيقة الغيب ولايجسدونه في حياتهم.

ومن النماذج القرآنية في هذا الخصوص، ما عقبت به الآيات مطلع سورة الروم على الموقف النفسي للمؤمنين والمشركين، حيث حَزُنَ المؤمنون ولعل بعضهم أصيب بخيبة أمل واعتراه بعض الحزن وتساءل باستغراب ـ وكان ينبغي أن لايحدث ذلك من المؤمنين ـ عندما هُزِمتْ الروم وهم أصحاب رسالة من قبل الفرس الوثنيين. وأما المشركون فقد استبشروا بذلك معتبرينه مقدمة لتفوّقهم على المسلمين. فحينما كان المسلمون في مكة المكرمة «روى التاريخ أن حرباً طاحنة دارت رحاها خلال ٢٤ عاماً بين الفرس والروم بين السنين (٦٠٤/٦٢٨) وهاجم القائدان الفارسيان (شهر براز) و(شاهين) الأراضي المستعمرة للروم، واحتلت القوات الفارسية الشامات ومصر وآسيا

الصغرى، وكان ذلك حوالي السنة السابعة من بعثة الرسول (ص)»[٤٤].وعندها حَزُنَ المسلمون حزناً شديداً، وأخذوا يتساءلوا كيف أن أمة صاحبة رسالة تُهزَم من قبل أمة كافرة. وكأن هذا تساؤل حول قدرة الغيب على التدخل في صالح المؤمنين به ـ وكان ذلك مفاد موقف المشركين أيضاً ـ، فنقدهم القرآن ووصفهم جميعاً بالقصور في فهم معادلة الغيب، وبيّن بأنها معادلة حاكمة ونافذة، وإنها لاتُقَيَّم بهذه المنهجية، إذ أن لله في خلقه شؤون، فقد يشاء الغلبة للمؤمنين وقد لايشاء وكل ذلك راجع لحِكَم لايعلمها إلا هو سبحانه. يقول تعالى في تعقيبه على هذه الحادثة: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾[٤٥]. فهم يدركون الأمور الواقعية والمشهودة، وأما الماورائيات التي تتحكم في تلك الأمور فغالباً لايفقهونها. ولهذا استخدمت الآية المباركة أداة التبعيض «من» وذلك إشارة إلى أنهم يعلمون بعض الحقائق الموجودة في الحياة وهي الظواهر الملموسة، وأما بقية الحقائق الخفية والغيبية فلايلتفتون إليها، وهذه خلفية موقفهم السلبي، ولو أن نظرتهم كانت شمولية تستوعب الظواهر والغيبيات لكان موقفهم سليماً ولأيقنوا بالقدرة الغيبية على التدخل والحسم لصالح المؤمنين في الوقت المناسب. فهذا نموذج ـ ويوجد كثير غيره ـ، انتقدت فيه الآيات المباركة من يتصوّر جمود الغيب وعدم تأثيره المباشر في الحياة ولو على المستوى النفسي فقط، ومنه يظهر لنا بأن الغيب حقائق نظرية وتجليات واقعية أيضاً يمكن توقعها في كل حين.

الجهة الثانية: عرض تطبيقات فعلية للتجلي الغيبي. فقد أورد القرآن الكريم موارد كثيرة لتدخل الغيب في حياة الإنسان، وذلك لإشعار الإنسان المؤمن بالوجود المستمر للغيب وبإمكانية تجليه في كل حين، وبالتالي إشعاره بأن الغيب ملازم له كظله.

ومن ذلك تدخل الغيب في اللحظات الحاسمة التي تمر على الإنسان، وتدخل في الحفظ، وفي الأرزاق وما أشبه، من الموارد الكثيرة جداً التي تمتليء بها صفحات القرآن الكريم، تدخلاً مباشراً ملحوظاً. فحين ننظر بإمعان في القرآن الكريم نجد أنه يُصرّح مرات ومرات بتدخل الغيب المباشر لقلب المعادلة لصالح الإنسان المؤمن في اللحظات

---

(٤٤) تفسير من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي، ج١٠، ص١٤. نقلاً عن تفسير الأمثل.
(٤٥) سورة الروم/ ٧.

الحاسمة وأوقات الحرج والضيق، كما حدث تماماً للمسلمين في بدر حيث قال تعالى: ﴿ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون، إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين، بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسوّمين، وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم﴾(٤٦).
فحين كان المسلمون في وضع حرج من حيث الضعف العددي والقوة العسكرية ﴿وأنتم أذلة﴾، تدخل الغيب بشكل صريح لحسم الأمر لصالح المسلمين ﴿ولقد نصركم الله.﴾. لهذا ورد في تفسير «البرهان» عن «ابن شهرآ شوب»: قال النبي (ص) في العريش: اللهم إنك إن تهلك هذه العصابة اليوم لاتعبد بعد هذا اليوم فنزل: ﴿إذ تستغيثون ربكم﴾ فخرج يقول: سيهزم الجمع ويولون الدبر فأيده الله بخمسة آلاف من الملائكة مسومين، وكثرهم في أعين المشركين، وقلل المشركين في أعينهم فنزل: «وهم بالعدوة القصوى من الوادي خلف العقنقل والنبي (ص) بالعدوة الدنيا عند القليب»(٤٧).

وأيد ذلك ما ورد في رواية مفصلة عن «ابن اسحاق عن عكرمة عن عبد الله بن العباس أن أبا رافع مولى رسول الله (ص) قال في حديث طويل في شأن استفسار أبو لهب من أبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب عما جرى في بدر فأجاب أبو سفيان هذا قائلاً: لاشيء والله ما كان، إلا أنا لقيناهم فمنحناهم أكتافنا يقتلون ويأسرون كيف شاؤوا، وأيم الله مع ذلك ما لمت الناس لقينا رجالاً بيضاً على خيل بلقى بين السماء والأرض لايقوم لهم شيء»(٤٨). ففي هذا المورد تجلّى الغيب بشكل صريح لرفع الحرج عن الإنسان في لحظة حاسمة. وفي القرآن الكريم موارد عديدة جداً من هذا القبيل.

ومن التجليات الأُخرى للغيب «الحفظ» وهو الرعاية الإلهية المستمرة للإنسان من حيث لايشعر، والتي أُشير إليها في القرآن الكريم نظرياً وعملياً، فأما نظرياً فقوله تعالى:

---

(٤٦) سورة آل عمران/ ١٢٣-١٢٦.
(٤٧) تفسير الميزان، ج٩، ص٢٣.
(٤٨) «سيرة المصطفى نظرةً جديدة»، هاشم معروف الحسيني، ص٣٥٦.

﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾[٤٩]. وجاء مؤيداً لذلك ماورد في سفينة البحار عن العلوي (ع): «ليس أحدٌ من الناس إلا ومعه ملائكة حفظة يحفظونه»[٥٠].

وأما عملياً فهي مواقف كثيرة أُشير إليها في القرآن الكريم، كانت الرعاية الإلهية فيها ملازمة للإنسان، كالرعاية الإلهية التي شملت نبي الله «موسى» (ع) في طفولته، حيث قال تعالى: ﴿ولقد مننّا عليك مرة أخرى، إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى، أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدوٌّ لي وعدوٌّ له وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني، إذ تمشي أختك فتقول هل أدلكم على من يكفله فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولاتحزن وقتلت نفساً فنجيناك من الغم وفتنّاك فتونا..﴾[٥١].

هكذا تكون الرعاية الإلهية، وهي تجلي غيبي واضح، لأن الرعاية تعني أن الغيب حاضر باستمرار حضوراً عملياً ومرافقاً للإنسان في كل حين.

ومن التجليات أيضاً «الرعاية في الرزق»، حيث أن الله سبحانه وتعالى يتكفل برزق الإنسان طوال حياته بالرغم من عدم شعوره ـ أي الإنسان ـ بذلك. ولهذا فإن رزق الإنسان يأتيه من حيث لايحتسب لا من حيث يحتسب. يقول تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب﴾[٥٢]. فهناك عوامل غيبية ترافق الإنسان وتدفعه إلى رزقه، والإنسان مطالب أن يلتفت إلى تلك العوامل. وهذا هو السر كما جاء في الروايات في جعل رزق الإنسان من حيث لايحتسب. فقد ورد عن الإمام الصادق (ع): «إن الله جعل أرزاق المؤمنين من حيث لايحتسبون، وذلك أن العبد إذا لم يعرف وجه رزقه كثر دعاؤه»[٥٣].

هذا مصداق لعدم الإحتساب وهو تدخل الغيب في إيصال الرزق للإنسان،

---

(٤٩) سورة الطارق/ ٤.
(٥٠) «سفينة البحار»، الشيخ عباس القمي، ج٢، ص٢٨٠.
(٥١) سورة طه/ ٣٧-٤٠.
(٥٢) سورة الطلاق/ ٢-٣.
(٥٣) بحار الأنوار، ج١٠٣، ص٣٦.

وهناك مصداق آخر وهو الرعاية للرزق والمحافظة عليه «أي البركة»، من حيث لايشعر ولايحتسب الإنسان، كما جاء في رواية أخرى عن الصادق (ع) في تفسير قوله تعالى: ﴿ويرزقه من حيث لايحتسب﴾ أي: «يبارك له فيما آتاه»(٥٤).

وكلا المصداقين يدلان على مدى التدخل الغيبي في تقدير رزق الإنسان في الحياة، وهذا تماماً ما نبه إليه رسول الله (ص) في رواية: «لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً»(٥٥).

وتدخل الغيب بهذه الصورة في تقدير رزق الإنسان، يكشف لنا عن الإستمرارية الفعلية والعملية للغيب في حياة الإنسان اليومية، لأن تقدير الرزق ـ كما هو الحفظ ـ يعني الملازمة المستمرة للإنسان في كل لحظات حياته.

وهكذا هو شأن الغيب في موارد عديدة أكثر من هذه الثلاثة المذكورة. إذاً فالغيب له تجليات واقعية في حياة الإنسان وله حضور تام في التأثير على مسيرته فيها. وهكذا يعرض القرآن الكريم الغيب في الجهة الثانية وهي الجهة الوصفية.

أي أن القرآن يصف الغيب بأنه عبارة عن نظريات متحركة يمكن أن تتجلى في الحياة في كل حين، وحقائق فعلية تلازم الإنسان في مسيرته فتؤثر عليه سلباً وإيجاباً. وليست مجرد نظريات جامدة لاتتفاعل مع الحياة. وذلك لأن الأصل هو الغيب وليس المادة والواقع، بل الواقع إنما هو مظهر من مظاهر الغيب، وبالتالي فهو ينفعل به انفعالاً تاماً في صور وممارسات عديدة. ثم وبعد أن عرض القرآنُ الغيبَ في تلك الصفتين التحريضية والوصفية، وأدركنا من خلال ذلك أهمية الغيب وتقدمه على الواقع رتبة، وعرفنا حقيقته وأنه متحرك لاجامد، جاء دور العرض في الصفة الثالثة وهي المؤدى والنتيجة، ومن خلالها يجيب القرآن على السؤال المتبقي والمهم وهو الخاص بموقف الإنسان من الغيب. إذ أن العرض السابق إنما هو عرض طريقي، غرضه الوصول إلى نتيجة مهمة وهي: «كيف يجب على الإنسان أن ينظر للغيب ويتعامل معه؟». ما

---

(٥٤) نور الثقلين، ج٥، ص٣٥٧.

(٥٥) بحار الأنوار، ج٧١، ص١٥١.

هوتكليفه تجاه هذه الحقيقة المهمة؟.

إن النتيجة لُخِّصت في آية واحدة من سورة البقرة، وهي نتيجة بسيطة وليست مركبة، مع ذلك فقد تكفل القرآن كله بشرحها وإيجاد مصاديق واضحة لها، وتعرض مفصلاً لعوائقها النفسية والإجتماعية مع إيضاح العلاج المناسب لتلك العوائق. وكل ذلك لأهميتها. وتلك النتيجة هي «الإيمان» حيث قال تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب..﴾[٥٦]. فالمطلوب هو الإيمان والتسليم العملي للغيب، إيمان على مستوى النظرية وعلى مستوى التطبيق، حيث أن الإيمان بالغيب بما هو لاينفك عن الإيمان بتجلياته الواقعية. فالإيمان بهذا المستوى هو المطلوب وليس مجرد التعرُّف، بأن يبقى الغيب قضية معرفية مجردة كسائر المعرفيات القابلة للمناقشة والرد.

إذ قد يتصور البعض بأن التعرف المجرد يكفي في التعامل مع الغيب، بأن يطلع الإنسان عليه ويضعه في حسبانه بدون أي التزام أو مسؤولية تجاهه، وبالتالي من حقه أن يتصرف فيه توسعة وتضييقاً، كما حدث عند بعض الأمم السابقة، حيث أظهر البعض منها الاعتراف النسبي بالغيب، لكن بدون أن يتحملوا أي مسؤولية تجاهه، وإنما تصرفوا فيه حسب ما تمليه عليهم أهواؤهم، كبني إسرائيل الذين أتعبوا أنبياءهم (ع) بكثرة شروطهم وتعللاتهم، وكالذين اتخذوا الأحجار آلهة يعبدونها لتقربهم إلى الله سبحانه وتعالى زلفى. ليس ذاك هو المطلوب، وإنما المطلوب هو الإيمان بالغيب بكل ما تحمل كلمة الغيب من معنى.

ولاشك أن هذا الإيمان فيه شيء مما يثير الإنتباه، وذلك لتعلّق هذا الإيمان بقضيتين مهمتين، الأولى خاصة باحتجاب الغيب وعدم ظهوره التفصيلي، والثانية خاصة بمستوى الإيمان المطلوب. وكلا القضيتين إذا اتحدتا مع بعضهما شكلتا الصورة الحقيقية للإنسان العاقل والمثقف.

فأما الأولى فهي أن الله سبحانه وتعالى عجّز الإنسان عن أن يفهم شيئاً من

---

(٥٦) سورة البقرة/ ٣.

الغيب، إلا إذا أطلعه هو عليه. فالغيب مستور عن الإنسان كلياً، وهو من مختصات الله سبحانه وتعالى، إلا إذا اقتضت المشيئة الإلهية الإفصاح عن بعض الحقائق لأشخاص معينين ولِحِكَم خاصة. وقد نبه الباري جل وعلا الإنسان إلى هذه الحقيقة مرات عديدة في القرآن الكريم، فقال سبحانه: ﴿وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو..﴾[٥٧]. ﴿ولله غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله﴾[٥٨]. ﴿قل لايعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله﴾[٥٩]. ﴿عالم الغيب فلايظهر على غيبه أحداً﴾[٦٠]. فالغيب كله لله سبحانه، نعم قد تقتضي المشيئة إظهار بعضه. ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك﴾[٦١]. لكن هذا المفصّح عنه قليل، لقوله سبحانه «من أنباء»، وهذا تبعيض.

فمع أن الغيب مستور، لكن مع ذلك الإنسان مطالب بأن يؤمن به ولايتنكر له بادعاءات مختلفة. وكأن ذلك امتحان العقل، إذ أن الله سبحانه وتعالى لو أراد أن يكشف الغيب لفعل، فلا يضره شيء، كما أن إخفاء الغيب لاينفعه في شيء، فهو لم يستر الغيب لبخل ورغبة في استحواذه. ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾[٦٢]. فليس هو سبحانه من يضنُّ ويبخل بما عنده خشية من شيء أو رغبة في آخر، لكن إنما ستر الغيب كي يمتحن عقول عباده بذلك ويميز المؤمن الصادق عن غيره. فتمييز الأمور الغيبية غير متسنٍّ لأحد، ولهذا فإن جميع المحاولات التي تمت قديماً وحديثاً لتفسير القضايا الغيبية تفسيراً مادياً باءت بالفشل ولم تتجاوز حد التخمين الذي قد يكون مضحكاً في بعض الأحيان، كمحاولات تفسير العلم الإلهي وهل هو خاص بالكليات أم الجزئيات، ومحاولات تفسير حركة الجن وطبيعة تركيبتهم البيولوجية[٦٣]، وما إلى ذلك.

---

(٥٧) سورة الأنعام/ ٥٩.
(٥٨) سورة هود/ ١٢٣.
(٥٩) سورة النحل/ ٦٥.
(٦٠) سورة الجن/ ٢٦.
(٦١) سورة آل عمران/ ٤٤.
(٦٢) سورة التكوير/ ٢٦.
(٦٣) راجع «حوار صحفي مع جني مسلم» الذي ادعى بأن الجن متكون من ذرات سريعة الحركة، بعكس الإنسان الذي يتكون من ذرات بطيئة الحركة.

إذاً مع أنه لايمكن للإنسان الإطلاع على الغيب إلا أنه مطالب وبتأكيد الإيمان المطلق به، وبذلك نصت الآية القرآنية التالية: ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم﴾[٦٤]. فالبرغم من عدم إمكانكم الإطلاع على حقائق الغيب بصورة تفصيلية، إلا أنكم مطالبون بالإيمان بتلك الحقائق وما تشمل.

هذه هي القضية الأولى التي تلفت الإنتباه في خصوص الإيمان بالغيب، وأما القضية الثانية فهي الحد المطلوب في ذلك الإيمان. وهو أن يصل إلى حد الخشية. أي أن الإيمان ينبغي أن يكون عميقاً غير متزلزل، ولهذا عبّرت عنه الآيات بالخشية، فهو يجب أن يتعمق حتى يصل إلى مرتبة التأثر النفسي والخشوع، ولايمكن أن يصل الإيمان إلى هذه الدرجة إلا إذا كان صادقاً بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وكان خالياً من الشكوك والترددات. لاحظ الآيات التالية وكيف أنها ربطت بين الغيب والخشية. يقول تعالى: ﴿إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير﴾[٦٥]. ﴿من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب﴾[٦٦]. ﴿إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم﴾[٦٧]. ﴿إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب﴾[٦٨]. فالإيمان ينبغي أن يكون مشوباً بالخشية، وهذا تعبير عن الإيمان المطلق الذي ينعكس على النفس بصورة تامة فتتأثر إيجابياً به رغم أنها لاتدركه إدراكاً تاماً، وهذا هو مقتضى التسليم.

إذاً فالغيب حقيقة مركزية، وله حضور تام في حياتنا، ويمكن أن يكون له أثر ملحوظ في كل تصرفات الإنسان اليومية، ويمكن التفاعل معه من خلال ممارسات عديدة خاصة إذا كانت منصوصة من قبل الشارع المقدس كالخيرة وبرامج التطهير الروحي، والتوسل بالصالحين، وما إلى ذلك مما أشير لبعضه في صدر الحديث، نعم

---

(٦٤) سورة آل عمران/ ١٧٩.

(٦٥) سورة الملك/ ١٢.

(٦٦) سورة ق/ ٣٣.

(٦٧) سورة يس/ ١١.

(٦٨) سورة فاطر/ ١٨.

يشترط أن لاتكون تلك الممارسات أسطورية أو غلوائية وهي مرادفة لغير المنصوصة، واقصد بغير المنصوصة التي ردع عنها الشارع، أو المنصوصة التي ورد فيها نص أو لم يردع عنها الشارع. وفيما يتصل بهذه الصورة من الغيب فالإنسان مطالب بالإيمان والتسليم المطلق.

هذه إذاً هي صورة الغيب في الخطاب الديني. وإلى هنا نكتفي ونعود إلى محل الإشكال وهو المثقف، حتى نسجل نتيجة وهي أن ما يظهر لديه من تحفظ تجاه العديد من القضايا ذات الطابع الماورائي والممارسات الغيبية قد يعبّر في كثير من الأحيان عن قصور في فهم الغيب، خاصة إذا كانت بواعثه ـ التحفظ ـ نفسية بحتة، نعم قد تكون لهذا الأمر بعض الاستثناءات وذلك فيما إذا كان منشأ التحفظ بعض المبررات العلمية الواضحة، وكان ذلك أيضاً في بعض الموارد الخاصة لامطلقاً، حيث أن رفض التجلي الغيبي في كل حين وفي كل مورد والذي يتبعه رفض التفاعل من قبل الإنسان مع الغيب مطلقاً، أمر مرفوض لمعقولية وإمكان كل ذلك، بل هو راجح لامحالة. لهذا فإن كثرة التحفظ تجاه الماروائيات والبرود المستمر في التعاطي معها، محل إشكال عقلي وروحي كما سأشير لذلك بإيجاز.

الغيب ومحاسن التسليم به

إن قراءتنا لهذه الإشكالية لم تكن قراءة من وجهة دينية ـ أي لسنا في صدد توجيه اتهام ديني للمثقف ـ وإن كان في ظني أن القصور في فهم الغيب ينبئ عن قصور في فهم الدين نفسه، خاصة أن الآيات القرآنية اعتبرت العاقل هو الذي يرى الغيب ويسلم به، ويعتمد عليه، وغيره من لايعتمد على ذلك وإنما لايرى إلا الواقعيات البحتة، لكن مع ذلك فهذه القراءة لم تكن في هذا الإتجاه ـ وذلك لأننا ننطلق من منطلق حسن النية في رؤيتنا للمثقف ومراجعتنا لمتبنياته الفكرية والسلوكية ـ، وإنما هي في اتجاه عملي، أي تنظر إلى طبيعة الإشكالات التي تعود على العقل والروح جراء التغافل عن الحقائق الغيبية.

لهذا فإن في خاتمة هذا البحث يستحسن بنا أن نلفت الإنتباه إلى الأضرار العقلية

والروحية التي تهدد العقل بفعل التحفظ المستمر واللامحدود مع الغيب بقصد أو بلا قصد، وفي الحين نفسه الفوائد العقلية والروحية للإنفتاح على الغيب. ولاشك أن الفوائد والمضار هنا بينهما تقارن، إذ ما يمكن أن يكون ضرراً على فرض التحفظ يمكن أن يكون فائدة على فرض الانفتاح. فما هي تلك الفوائد والمضار في آن.

أما ما يعود على العقل فأمران. أولهما علمنة الحقائق. إذ أن ما يمكن أن يحصل عليه الإنسان من حقائق عبر الجهد المادي الشخصي وما يسعى للوصول إليه من خلال النظر في الماديات فقط، وإن كان له قيمة وقابل للتقدير، إلا أنه في كثير من الموارد التي يكون بها صبغة غيبية يُعَدُّ ناقصاً وغير علمي، ولايمكن أن يُعلمن إلا إذا استند الإنسان إلى الغيب وسلَّم بمؤديات أخباره.

لهذا لو أن الإنسان أتعب نفسه واستنفر كل طاقاته وإمكاناته، محاولاً التعرف على الذات الإلهية ـ كما فعل بنو إسرائيل حين طلبوا من موسى (ع) أن يريهم الله جهرة ـ، أو التعرف على نحو العلم التفصيلي المادي والتحليل الدقيق لا المعرفة العامة على كيفية خلق الله سبحانه وتعالى لهذا الكون، وكيفية اطلاعه التفصيلي على أفعال العباد ـ كما فعل بعض الأوائل من الفلاسفة المسلمين ـ، فإنه لن يحرز سوى مجموعة من الأوهام، التي تكون وبالاً على العقل والمعرفة معاً. إذ أن الإنسان لم يؤتى أدوات التفكير في مثل هذه الأمور الغيبية، ولايسعه إذا أراد أن يحافظ على الحالة العلمية لعقله وتفكيره إلا أن يُسلِّم بما جاء به الغيب وكفى. فبالنسبة لمعرفة الذات الإلهية مثلاً الغيب لم يكشف لنا شيئاً سوى أنه عرفنا على الخالق من خلال أسمائه وصفاته وحدّد لنا مقاييس لهذه الأسماء والصفات ـ حتى لايذهب عقل الإنسان بعيداً ويشط في تصوير تلك الأسماء والصفات ـ، وألزمنا بها. بل ونهانا عن التفكير خارج حدودها. فقد ورد عن رسول الله (ص) أنه قال: «تفكروا في الخلق ولاتفكروا في الخالق، فإنكم لاتقدرون قدره»(٦٩). وقال الإمام الصادق (ع): «إيّاكم والتفكر في الله فإن التفكر لايزيد إلا تيهاً، إن الله عز وجل لاتدركه الأبصار ولايوصف بمقدار»(٧٠).

---

(٦٩) كنز العمال ج٣، ص١٠٨.

(٧٠) بحار الأنوار، ج٣، ص٢٥٩.

لهذا لايمكن التعرّف عليه ذاتاً، وإنما يُتَعَرَّف عليه من خلال أسمائه وصفاته فقط، وبالشكل الذي طُرِحَتْ فيه وَوُصِفَتْ به. لهذا قال الإمام علي (ع) في شأن ذلك: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلا أنّا نعلم أنك «حي قيوم، لاتأخذك سنة ولانوم» لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر»[٧١].

وهكذا هو شأن سائر الأمور الموقوف علمُها أو علمُ حِكَمِها على الغيب، فإنه لايسع الإنسان العاقل إلا أن يُسلِّم بها، لأنه لايمكن أن يصل إلى شيء فيها. لهذا فإن التنكر للحقائق والممارسات ذات الطابع الغيبي بالاعتماد على العقل المجرد، هو ظلم للعقل وللعلم معاً. ومن يريد المحافظة على عقله لابد أن يُعلْمِنَه بالحقائق الغيبية، أما من يدع كل ذلك ويعتمد فقط على مؤديات الواقع المجرد فإنه لن يملأ عقله إلا بالأوهام، وما أبلغ ضرر هذه الأوهام على العقل.

هذه هي الأضرار الأولى ـ أو الفوائد إذا نظرنا لها بصورة عكسية ـ التي تعود على العقل. وثانيهما هداية العقل. فالغيب هو نور يضيء الطريق للعقل، وبدونه تتعثر حركة التفكير. وهذا الأمر ينظر إليه تارة من جانب معنوي وتارة من جانب منهجي. فأما المعنوي فهو ما يظهر من الاتصال المباشر والعضوي بين الروح ـ القلب والنفس ـ والعقل في خصوص القضايا العلمية، إذ أن الروح لها دخل كبير في ضبط الحقائق التي يحللها العقل، ولهذا جاء في الآيات القرآنية مزج بين العقل والقلب ـ والقلب إشارة إلى الروح إذ تارة يعبر عنها بالقلب وتارة بالنفس في الإصطلاح القرآني ـ في مجال تحصيل العلوم، حيث قال تعالى: ﴿لهم قلوب لايفقهون بها﴾[٧٢]. ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾[٧٣]. ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[٧٤]. فمع أن مجال التفقه والتعقل والتدبر هو العقل لأنه هو الذي يتعامل مع الأفكار، إلا أن الآيات تلقي بالمسؤولية على القلب، وذلك إشارة إلى أن للروح دوراً أساسياً في تحصيل العلوم

---

(٧١) نهج البلاغة،خطبة ١٦٠.
(٧٢) سورة الأعراف/ ١٧٩.
(٧٣) سورة الحج/ ٤٦.
(٧٤) سورة محمد/ ٢٤.

وضبطها، طبعاً لابالمنهجية ولا المعنى المشهور والمتبع من قبل كل المتصوفة الذين يقولون بأن العلوم الحقيقية لايمكن تحصيلها إلا عبر الرياضة النفسية وليس النظر، وإنما بالمنهجية القرآنية التي تمزج بين القوتين الروحية والعقلية بأسلوب منظم[٧٥].

وإدخال الروح يعني بالنتيجة إدخال الغيب بالمعنى الأعم الذي أشير إليه في بداية البحث، حيث يفترض من الإنسان أن يتصل بالغيب بشتى الطرق حتى تنفتح روحه للعلم. ولهذا جاء في رواية طويلة رواها المجلسي عن الصادق (ع) أنه قال إلى عنوان البصري: «ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أولاً في نفسك حقيقة العبودية، واطلب العلم باستعماله، واستفهم الله يستفهمك.»[٧٦].

وأما المنهجي فهو أن الغيب يرسم مناهج عقلية دقيقة من شأنها إيصال الإنسان إلى الحقائق ـ كما سبق الإشارة إلى ذلك في البحث السابق ـ إنه يهديه إلى الحقائق التي يحتاجها عبر العديد من المناهج والعديد من القيم والوصايا، التي لوخالفها واعتمد على غيرها مما يدعه عقله المجرد، لكان وقوعه في الخطأ أقرب من غيره.

هذا بإيجاز ما يعود على العقل، وأما ما يعود على الروح العملية ـ وليس النظرية التي تتصل بالعلم المتحدث عنها سلفاً ـ فأمران مهمان:

الأول: الإيجابية. وهي تقتضي بعث روح التفاؤل لدى الإنسان في تعاطيه مع الحياة. وقد سبق الإشارة إلى ذلك في الفصل السابق. وللتأكيد على هذا الأمر المسلم به فإنه إذا اتصل الإنسان بالغيب على أدواته المتاحة، وهي الممارسات المنصوصة أو المقرّة بعدم الردع، والتي من شأنها جميعاً إيجاد خط صلة مع الله سبحانه وتعالى في كل حين من شدة أو رخاء. إذا اتصل الإنسان بالغيب بهذه الطريقة، فإن الغيب يبعث لديه الإطمئنان ويشعره دائماً بملازمة العناية العليا له. يقول تعالى: ﴿الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾[٧٧]. فذكر الله سبحانه

---

(٧٥) للاستزادة يمكن مراجعة «مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة»، للشيخ محمد علي الجوزو.

(٧٦) بحار الأنوار، ج١، ص٢٢٥.

(٧٧) سورة الرعد/ ٢٨.

وتعالى بصورة دائمة يبعث الإطمئنان في قلب الإنسان المؤمن، ويجعله دائم التفاؤل. ولايخفى ما لذلك من أثر على مسيرة الإنسان في الحياة. أما من يتهاون بذكر الله سبحانه، وينشغل عنه بما هو دونه متنكراً للأثر الغيبي عليه، فإن كل ما في الحياة من هموم وأمراض نفسية وتشاؤم يعشعش في قلبه ويجعله دائم الرعب، كثير الإضطراب. ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله﴾[٧٨].

لهذا فإن الانفتاح على الغيب بشتى الطرق، والتواصل المستمر معه بالممارسات المشروعة، تكسب الإنسان إيجابية واطمئناناً في الحياة لايمكن أن يحصل عليها من أي مكان كان. وأما الانغلاق عن الغيب فإنه يفعل خلاف ذلك تماماً. هذا ما لخصه الإمام علي (ع) في قوله: «الذكر نور ورشد، النسيان ظلمةٌ وفقد»[٧٩]. كما ورد في الدعاء عن الإمام زين العابدين (ع): «إلهي بك هامت القلوب الوالهة، وعلى معرفتك جمعت العقول المتباينة، فلا تطمئن القلوب إلا بذكرك، ولاتسكن النفوس إلا عند رؤياك»[٨٠].

الثاني: تشذيب الحالة الذاتية. فالإنجراف وراء العلم مع تناسي الغيب، قد يبعد الإنسان عن الهدف الحقيقي والأسمى للعلم وهو كسب رضى الله سبحانه وتعالى، مما يؤدي إلى إصابة الإنسان بأمراض الكبر والضرر والخيلاء والتباهي بالعلم وما أشبه من الأمراض النفسية. وذلك أن العلم ميزة يمكن أن يتميز بها الإنسان على سائر البشر، حتى عُدَّ ذلك شبيهاً بالأصل العقلائي لشدة ارتكازه عند العرف، لهذا يصح الادعاء بأن الأمر بالعلم في الشريعة أو الحث عليه بالطرق المختلفة إنما هو من باب الإرشاد لا المولوية.

فحين يقول الباري جل وعلا: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون..﴾[٨١]. ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أُوتوا العلم درجات﴾[٨٢].

---

(٧٨) سورة آل عمران ـ ١٥١.
(٧٩) ميزان الحكمة، ج٣، ص٤١٨.
(٨٠) بحار الأنوار، ج٩٤، ص١٥١.
(٨١) سورة الزمر/ ٩.

وحين يقول الرسول (ص): ﴿اطلبوا العلم ولو بالصين..﴾[٨٣]. فإن هذا الحث والترغيب إنما هو إرشاد حكم العقل بوجوب طلب العلم وبالتالي لزوم التمييز بين العالم والجاهل، وليس أمراً مولوياً حتى يستفاد منه الوجوب، أو ترغيباً مولوياً حتى يستفاد منه الاستحباب.

وحيث أن العلم ميزة عقلائية ـ وشرعية أيضاً حيث اعتبرها الشارع ميزة ـ، فإن الإنسان إذا تشبع بالعلم ورأى في نفسه القدرة الكافية على التعامل مع الأفكار، في حين رأى من جانب آخر من قد يكون أقل مستوى منه، قد يصاب بأمراض العلم ويسترسل معها، حتى تأخذه بعيداً فيتنامى عنده الغرور والإعجاب بالذات، ويتوسع عنده الكبر إلى حد لايطاق، فتجده ينظر إلى نفسه نظرة طاووسية معجباً بذاته وكأن لا أحد يفهم العلم والحياة غيره.

ذلك يحدث إذا لم يكن الإنسان متصلاً بالغيب، لأن الغيب يربطه بما هو أكبر منه وأسمى، وهو الهدف من وراء العلم والتعلم، من طلب رضى الله سبحانه والقرب منه والدعوة إليه، وكل ذلك يجعل عينه مفتوحة على حركته النفسية وسلوكياته الإجتماعية، فيعتدل فيها. ومن أروع ما يمكن أن نستعين به على ذلك هو قول رسول الله (ص): «من طلب العلم لله لم يُصِبْ منه باباً إلا ازداد في نفسه ذلاً، وفي الناس تواضعاً، ولله خوفاً، وفي الدين اجتهاداً، وذلك الذي ينتفع بعلمه فليتعلمه، ومن طلب العلم للدنيا والمنزلة عند الناس والحظوة عند السلطان لم يُصِبْ منه باباً إلا ازداد في نفسه عظمة، وعلى الناس استطالة، وبالله اغتراراً، ومن الدين جفاء، فذلك الذي لاينتفع بالعلم فليكُفَّ وليمسك عن الحجة على نفسه، والندامة والخزي يوم القيامة»[٨٤].

إن الاتصال بالغيب، يضع الإنسان دائماً أمام هدفه الحقيقي، لهذا فإن كل ما عدا

---

(٨٢) سورة المجادلة/ ١١.
(٨٣) بحار الأنوار، ج١، ص١٨٠.
(٨٤) بحار الأنوار، ج٢، ص٣٥.

ذلك الهدف يتصاغر عنده، ويصبح كأن لاقيمة له. هذه جملة من الأضرار ـ ذكرتها على سبيل الإختصار الشديد ـ التي قد تعود على الإنسان جراء ابتعاده عن الغيب، وعدم تمسكه به بالأدوات والوسائل التامة المشرعة دينياً. وهذه الآثار الروحية والعقلية إذا اجتمعت لدى المثقف، أصبح تكوينه الروحي والعقلي رصيناً. وهذا تماماً ما نعنيه بالصورة الحقيقية للمثقف. أما المثقف الذي يقتصر على ما يتسنى له من واقعيات ويتحاشى الماورائيات، فإنه لامحالة تظهر لديه آثار النقص العقلي والروحي، وإن كان هو يعتقد بذاتيته، لكنها ذاتية مخادعة. لذا ما أحوج الإنسان والمثقف على وجه الخصوص إلى إدخال عنصر الغيب في حياته اليومية.

إذاً بناءً على كل ماذكر يمكن أن نحدد المطلوب من المثقف بما يرتبط بهذه الإشكالية. وهي إشكالية الغيب والممارسات الغيبية. وهو يتمثل في توصيتين:

١ـ التسليم بالغيب، بكل ما يعني من نظرية وتطبيق. والتعويل عليه في الحياة العامة للمثقف، سواء في بعدها النفسي، بأن يستفيد من الحقائق والممارسات ذات الطابع الغيبي في تربية نفسه وتهذيبها، أو في بعدها الفكري، بأن يتدخل الغيب كعنصر مهم في تكوينه المعرفي منهجياً ومعلوماتياً.

٢ـ احترام المتمسكين بحقائق الغيب. فإذا اعتقد أحد اعتقاداً مبنياً على أصول علمية، بممارسة ما ذات طابع غيبي، أو بفكرة أو ما أشبه، وكان الآخر ـ وهو المثقف هنا ـ على غير ذلك الاعتقاد، فيفترض منه بصفته مثقفاً واعياً أن يحترم ذلك الاعتقاد وصاحبه، ولاينظر باستهتار ودونية. خاصة أن الإيمان في كل مسائل الدين والحياة مراتب ودرجات، أو لا أقل هو نظرات ورؤى، ولكل رؤيته ومتبناه.

الفصل الثاني

بين المثقف والمجتمع

- المثقف: بين الانكماش على الذات والتواصل الاجتماعي.
- أخلاقيات المثقف.

المثقف: بين الانكماش على الذات والتواصل الاجتماعي

ان البحث في أصول العلاقة بين المثقف والمجتمع له حظ وافر من السعة، لامتلائه بالملاحظات والإشكالات، إذ ان هذه العلاقة تعبّر بالنتيجة عن حياة، والحياة يكتنفها الكثير مما يمكن أن يقع تحت الملاحظة والنظر. وبالتالي فإن كل ما يقع تحت ظل هذه العلاقة يستحق البحث والتقويم، لكنني في هذه المحاولة سأقتصر على البحث في المنطلقات لا عن التداعيات. والبحث المقدمي هو عبارة عن الدافع لهذه العلاقة والشكل الذي يفترض أن تبدو عليه من الانفتاح أو العزلة، مع تبويب لبعض ما يقيدها من قوانين ونظم.

أما التداعيات فهي ما ينشأ من تفاصيل يومية وإشكالات مستمرة بفعل التواصل بين المثقف والمجتمع، وهي من السعة بمكان، لكنها ليست داخلة ضمن مخطط هذه المحاولة. إذ كما اقتصرتُ في الفصل السابق على الجهة المقدميّة في العلاقة بين المثقف والدين، فإنني هنا ـ حيث العلاقة بين المثقف والمجتمع ـ سألتزم بالجهة نفسها.

ومحط الإشكال في هذه الجهة ما يمكن أن ندعيه من وجود شبه قطيعة مشوبة بشيء من العمد والتقصد ـ وان كانت المصادفة والاتفاق تحكم بعض مواردها أحياناً ـ بين المثقف والمجتمع. قطيعة يتحمل فيها المثقف القسط الأكبر من المسؤولية، وذلك لما يشيع في وسطه من العزوف والاعتزال عن المجتمع، الذي بلغ درجة من الشياع ـ شعر المراقب بأن هذه الحالة هي الطابع العام للمثقف في علاقته مع مجتمعه.

ولهذا فإنك قلّما تجد كتاباً أو دراسة تناقش حالة من حالات المثقف أو مشكلة

من مشكلاته، إلا ويُفرد قسم مهم فيها لمعالجة هذه الإشكالية[1]، أو التنبيه إليها وتحميلها مسؤولية الكثير من النواقص، لدرجة انك تجد المؤلف بين الحين والآخر في صفحات كتابه ـ وفي بعض الأحيان بلا مناسبة أساسية ـ يعود ويكرر ذكرها.

ويستدل على تلك العزلة الاجتماعية من خلال عدة ملاحظات، أحدها ضعف ـ قد يصل إلى حد العدم إذا قيس بالنسبة إلى غيره ـ الحضور الاجتماعي للمثقف، حيث تندر البرامج الاجتماعية والثقافية المتباشرة مع الناس عنده، وان وجد شيء من ذلك فهو من النوع البعيد جداً عن المجتمع وهمومه كالشؤون الكتابية والصحفية والتي غالباً ما تكون في أُطر ليس للمجتمع فيها نصيب، وان كانت في ذاتها تعد نتاجاً معرفياً حسناً كالنقد الأدبي أو الكتابة الشعرية والقصصية وما إلى ذلك.

وثانيها ما يصدر منه في بعض الأحيان من هجوم ـ قد يصل حدّاً من العنف ـ على المجتمع، أما في حال تشكيه من عدم مبالاة المجتمع به وعدم تقديره له، أو في حال إظهاره للنواقص السلوكية والفكرية التي يعتبرها ـ المثقف ـ أمراً لا يطاق.. وأشباه ذلك.

ولعل أحداً يتصور بأن هذه الملاحظات وأشباهها التي تنبىء عن حالة مَن الاعتزال، انما هي أمور عفوية قد تصدر في حالات الغضب والهيجان النفسي، وبالتالي فهي لا تعبر عن موقف مصيري.

لكن هذا التصور فيه ما فيه، حيث ان ما يقال في هذا الشأن لا يصدر عادة عن بسطاء، وإنما من ذوي الرأي والمكانة، وغالباً في حالات البحث والمطارحة العلمية الهادئة. ثم إن الواقع أقوى دليل على الإمكان، فانعدام البرامج، وشيوع النقد لهذه الحالة على ألسن الكثيرين ليس من خارج الدائرة المثقفية وإنما من المثقفين أنفسهم خير شاهد على ذلك.

إذاً فحالة الاعتزال الاجتماعي عند المثقف ـ وأقصد بها عدم التواصل والتداخل المباشر مع مختلف شرائح المجتمع، وإلا فإن للمثقف بعض المحطات الاجتماعية المختصرة التي يأنس بها والتي غالباً ما تكون مقتصرة على نوعيات خاصة ـ من الوضوح

---

(١) لاحظ على سبيل المثال «الانتلجسيا العربية»، و«المثقف العربي همومه وعطاؤه» مركز دراسات الوحدة العربية، و«أوهام النخبة أو نقد المثقف»، علي حرب.

بمكان، بل هي أظهر ما يؤخذ على المثقف، لهذا فإننا لا نجد ما يضطرنا إلى الإطناب في تصديقها بايراد المظاهر التي يستدل بها عليها. إلا اننا لابد أن نسلط الضوء على خلفيات هذه الحالة، حتى إذا كان لنا ثمة ايراد عليها، يكون ذلك الايراد آخذاً في اعتباره تلك الخلفيات ومناقشاً لها.

بناءً على ذلك فإننا يمكن أن نتحسس بعض الخلفيات المؤدية والمكرسة ـ في آن ـ لحالة الاعتزال تلك، من خلال تتبعنا لفكر وسلوك المثقف. وقد يكون على رأسها:

١ـ ينظر المثقف إلى المجتمع بمنظار فوقي، يجعله يصنف مجمل التعاملات الاجتماعية في خانة البساطة والسذاجة. فالمجتمع في نظر بعض المثقفين غالباً ما يتعاطى مع بعضه البعض بشيء من البساطة، ليس في حدود التعامل الاجتماعي العام فحسب وإنما حتى في التعاملات الفكرية الخاصة، فهو يتعاطى مع شؤونه الفكرية ببساطة تامة. وبعبارة إن المجتمع في تعاملاته الاجتماعية العامة تسوده الروح العفوية، فلا يتقيد في تصرفاته كثيراً، هذا عدا عن انتشار الكثير من العادات والممارسات سواء في الأفراح والأحزان أو غيرها من المناسبات، التي لا يمكن وصفها إلا بالسذاجة.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، وانما يتجاوزه إلى ما هو أردأ منه وأشد كلفة، وهي القيود الاجتماعية التي لا تطاق والتي تحولت مع مرور الزمن إلى أعراف وتقاليد يصعب اختراقها، مع ان هذه القيود ليست بالمكانة الحسنة التي قد تسمح للمثقف بالتنازل والتنزّل لها، وإنما هي من البساطة بمكان لدرجة يصعب على المثقف القبول بها.

هذا في الوجهة الاجتماعية العامة، وأما في الوجهة الفكرية، فإن المجتمع يتعامل مع الأفكار وحامليها تعاملاً قدسياً، فقبوله بالأفكار يأتي بطريقة خاصة ومن جهات خاصة، وإذا قَبِلَ بفكرة فإنه يتوصل إلى تقديسها، بحيث يعتبرها وكأنها وحيٌ منزل ولا يُعمل عقله حين يتعاطى معها.

وذلك في نظر المثقف إنما هو ضرب من البساطة التي لا يمكن القبول بها ولا حتى الاقتراب منها خشية التأثر بها. لهذا لا يجد المثقف بُدّاً من الإقدام على الهجرة البعيدة.

٢ـ دعوى ضرورة نقل المجتمع إلى المستوى المعرفي المتطور للمثقف، لا العكس.

وهذه الدعوى يستند فيها المثقف إلى الكثير من المقولات القديمة والحديثة، حيث صرح الكثير من المثقفين بشتى أصنافهم من الفلاسفة والعلماء والأدباء ـ وأحدهم أبو تمام ـ بأننا يجب أن ننقل المجتمع إلينا لا أن ننتقل نحن إليه، وذلك بأن لا ننزل إليه عبر استخدام أدواته الخطابية أو مجاراته في مسلّماته الفكرية، ولا حتى مراعاته أثناء عرض الاهتمامات والرؤى الفكرية، وإنما يجب أن يتحدث المثقف بمستواه ويتغافل الحالة الاجتماعية السائدة، حتى يجبر المجتمع على التحرك بخطى حثيثة نحو المثقف، من جهة ومن جهة أخرى حتى يعلن المثقف عن استقلاليته وتميزه الاجتماعي.

وقد وجدتُ من يؤسس لهذه الدعوى نظرياً، كبرهان غليون، فهو في إطار تحديده لشكلية الدور الاجتماعي للمثقف وطبيعة علاقته مع المجتمع قال في دراسة له: «وهو ـ المثقف ـ يجسد أو ينزع إلى تجسيد نموذج اجتماعي جديد مختلف ومتميز عن النموذج الاجتماعي السائد أكثر مما يسعى إلى المشاركة من داخل النظام الاجتماعي القائم في تعديل موازين القوى لصالح الطبقات الاجتماعية التي يتماهى معها أو ينتمي إليها. إن إشكاليته الأساسية كما سوف نرى، هي إشكالية الحداثة التي تجعله ينظر إلى نفسه ودوره من زاوية ما يمثله من نقض للنظام الاجتماعي القائم وخروج عنه وأحياناً عليه. انه يطمح إلى أن يكون نقيض المجتمع أكثر مما يحلم بالتعبير عن طبقة. وصلته بالطبقة، رأسمالية كانت أم عمالية، مرتبطة بما تتيحه من قطيعة مع نظام المجتمع لا بما تمثله من تحالفات سياسية ومصالح جمعية»(٢).

ولاشك ان هذا العرض لطبيعة العلاقة بين المثقف والمجتمع يؤسس لقطيعة اجتماعية، بل لنمط من التعالي على المجتمع في نفسية المثقف. واننا لو نلاحظ طبيعة هذه الدعوى، نجد أنها لا تؤدي إلا إلى العزلة، إذ أن المثقف بطريقته هذه يسعى لإيجاد حالة من التميّز المصطنع بينه وبين مجتمعه عبر العديد من الوسائل الخطابية والفكرية، وذلك بهدف شدّ المجتمع إليه وإلى درجته المعرفية. لكن الذي يحدث خلاف ذلك، فلا يحقق المثقف من كل برنامجه هذا إلا العزلة لنفسه، إذ أن نقاط التلاقي بينه وبين المجتمع تنقطع باستخدامه لذلك المنهج.

---

(٢) «المثقف العربي همومه وعطاؤه» جمع من الكتاب. مركز دراسات الوحدة العربية، ص٨٧.

إذ أن خطاب المثقف إذا كان مصطنعاً وشاذاً عن روح المجتمع، واهتمامه، إذا كان مبايناً يهمّ المجتمع أو لا أقل غير حاكي عنه، فإن المجتمع لا يجد طريقاً ولا حاجة ـ في نفس الوقت ـ للتلاقي معه ومجاراته، وبالتالي يتجه المجتمع في وادٍ لا يوصله إلى المثقف، ويسلك المثقف طريقاً بمفرده لا يقوده إلا إلى تكريس العزلة التي صنعها لنفسه.

٣ـ إن مما يجعل المثقف شديد التحسس مع المجتمع، شعوره الدائم بأنه مهمل في وسطه. فهو يشعر بأن مجتمعه غير متحسس لهمومه الثقافية التقدمية، إذ لا يعتبر كل ما يدعه المثقف ذا قيمة فيتعامل معه بناءً على ذلك بلا أُبالية مطلقة. بل فوق ذلك لا تجد المجتمع يبدي أي تميز في تعامله الاجتماعي مع المثقف، فهو يتعامل معه بالمستوى نفسه الذي يتعامل فيه مع بساطى الناس وعوامهم. وهذا يثير حساسية المثقف ـ وهو محق في ذلك لا أقل في هذا الحد ـ، حيث لا يجد احتراماً وتقديراً لا لأفكاره ولا حتى لشخصه.

ولعل الذي يعمّق هذه الحساسية ويحولها إلى ردة فعل عنيفة، أن هذه الحالة الاجتماعية ليست طبعاً ذاتياً لدى المجتمع، وإنما هي خلاف العادة، فالمجتمع يكن احتراماً وتقديراً منقطع النظير لبعض الطبقات، والطبقة الثقافية محرومة من ذلك.

حيث ان المجتمع يتقسم الولاء فيه على نحو التضاد بين جهتين، الأولى علماء الدين والشريعة، والثانية أصحاب رؤوس الأموال. وذاك ليس خافياً على أحد، فكل من يستقرىء حالة الولاء عند المجتمع، يجد أن قسماً من أبنائه يقدمون ولاءهم لعلماء الدين، والقسم الآخر يظهرون الولاء ـ ولو خارجاً ـ للأغنياء والمتمكنين مالياً، وذلك راجع لأسباب عديدة ـ لسنا في صدد الحديث عنها ـ، في حين لا يجد المثقف أي حصة ولائية له. وهذا الأمر لاشك يؤثر سلباً على نفسية المثقف، ويجعله يأخذ جانباً لا يمت للمجتمع بصلة، مما يوقعه في خطر العزلة.

٤ـ لا يجد المثقف نفسه مضطراً للاهتمام المباشر بحل الإشكالات الاجتماعية، خاصة الإشكالات التفصيلية. إن المثقف غالباً لا يجد نفسه معنياً إلا بالتحصيل العلمي والسعي لمضاعفة تراكمه المعرفي، ومن ثم النقد، نقد الحالة السائدة ونقد الفكر السائد. هذا ما يعتبره المثقف مجالاً لاهتمامه، أما ان يهتم بمعالجة مشاكل المجتمع فذاك ليس من شأنه. فالمجتمع لا تفتر عنده الإشكالات قط، وإنما هي تتكاثر بصورة ملفتة للانتباه،

وبعض هذه الإشكالات ذات مكانة كبرى كالإشكالات السياسية والاقتصادية، وبعضها تأزمات جزئية تحدث جراء التعاملات الاجتماعية اليومية.

والمثقف لا يجد نفسه معنياً بكلا الطائفتين من الإشكالات، فأما عدم عنايته بالإشكالات الكبرى ـ في بعض الأحيان ـ فلاعتقاده بأن المجتمع يحث عمن ينوب عنه في حل مشكلاته، ولكن بدون ان يقدم إليه أي تقدير واحترام، أو أن يتبنى شيئاً ولو بسيطاً يدعم به من يتصدى لحل مشكلاته، وإنما بالعكس ففي كثير من الأحيان تجد المجتمع ينقض على رجالاته لمجرد حدوث أي خطأ أو تقصير. وحيث ان التصدي للمشكلات الكبرى تلازمه تضحيات، والمجتمع من جهة لا يقدرها، ومن جهة أخرى لا يتبنى شيئاً قبالها، فإن ذلك يقود المثقف إلى الانكفاء عن التصدي لها.

وأما المشكلات الجزئية، فهي كثيرة جداً، وساذجة جداً، والمثقف لا يجد من نفسه استعداداً لحشر نفسه في زحمتها، لما قد تجلب له من أضرار اجتماعية ـ حيث قد تتوسع إليه ـ أو فكرية أيضاً ـ لأنها قد تؤثر على الاهتمامات الكبرى التي لديه وتجعله مفرطاً في الجزئية والسطحية وهذا ما يخشاه ـ.

طبعاً هذه المنهجية تنشط في حالة العزلة، فمضافاً إلى أن المثقف بذاته ليس على استعداد للمشاركة في حلحلة إشكالات المجتمع مما يجعله بعيداً عنه. فإن المجتمع أيضاً إنما يلتصق بمن يرعاه ويعينه على رفع الضيق والحرج الذي يعتريه، ولا يدير بالاً لغيره وإنما يعتبر وجوده وعدم وجوده سواء. فتكون النتيجة الحتمية عزلة المثقف.

هذه الملاحظات الاستقرائية الأربع لعلها تشكل أبرز الخلفيات المؤدية إلى عزلة المثقف وشل حركته الاجتماعية. فالمثقف بسببها أصبح في عزلة حقيقية عن حركة الجماهير، ليس على مستوى منطقة محدودة، وإنما على مستوى الساحة الإسلامية العريضة، حيث بلغ هذا الداء من الشيوع حداًفرض على كل من تعرض لدراسة حالة المثقف أن ينوّه إليه، ويبني عليه كثيراً من الملاحظات. وذلك ما يكشف لنا ان هذا الأمر ليس محض ادعاء، وإنما هو حقيقة باعتبار ما جرى على لسان أهل العقل من أن أفضل دليل على امكان الشيء هو وقوعه.

ولاستجلاء هذا الأمر أكثر، نستعرض بعض التقويمات المختصرة التي قيلت في شأن المثقف ـ في خصوص هذه الإشكالية ـ على مستوى الوطن العربي. فنأخذ مثالاً من مصر وآخر من لبنان وثالث من السعودية، حتى نستكشف من خلالها عمومية هذه الإشكالية وواقعيتها وأنها ليست تخرصاً وادعاء.

فمن مصر ـ مثلاً ـ قدّم د. «محمود عبد الفضيل» أستاذ الاقتصاد السياسي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة دراسة حول الحياة الاجتماعية للمثقف جاء فيها هذا التصريح: «لقد اختار المثقفون العرب، في معظمهم، أسلوب «العزف المنفرد» في عزلة عن حركة الجماهير في المجتمع، وفي عزلة بعضهم عن بعض، وانتشرت بينهم أمراض «الفردية» و«الشللية».. وحفلت المنطقة العربية بنموذج «المثقف الطاووس» يختال عجباً بنفسه الذي لا يرى إلا نفسه في المرآة ولا يرجع سوى إلى أعماله..»[٣]. ويضيف قائلاً: «ان تلك «النرجسية» المفرطة للمثقف العربي هي نتاج التخلف»[٤].

ومن لبنان يبرز «علي حرب» في كتابه «أوهام النخبة» ليؤسس لنقد ذات الإشكالية فيقول في سياق حديث طويل: «وهكذا يجد المثقف نفسه اليوم أشبه بالمحاصر، وليس السبب في ذلك محاصرة الأنظمة له، ولا حملات الحركات الأصولية عليه، كما يتوهم بعض المثقفين. بالعكس، ما يفسر وضعية الحصار هو نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي، أي اعتقاده بأنه يمثل عقل الأمة أو ضمير المجتمع أو حارس الوعي. انه صار في المؤخرة بقدر ما اعتقد أنه يقود الأُمة، وتهمّش دوره بقدر ما توهّم انه هو الذي يحرر المجتمع من الجهل والتخلف. وهذا هو ثمن النخبوية: عزلة المثقف عن الناس الذين يدعي قودهم على دروب الحرية، وفي معارج التقدم، ولا عجب فمن يغرق في أوهامه ينفي نفسه عن العالم. ومن يقع أسير أفكاره تحاصره الوقائع.»[٥].

ومن السعودية ينطلق الدكتور «تركي الحمد» في دراسة له بعنوان «فكر الوصاية ووصاية الفكر: إشكالية النخبة» قدمها إلى ندوة «الفكر العربي المعاصر: تقييم واستشراف» التي عقدت في الكويت. ينطلق من الإشكالية نفسها في معالجته لموضوعه فيقول: «إن المثقف يشتكي دائماً من الانفصام بينه وبين الجماهير والسلطة ثم يقرر ان يعتزل ويرمي باللوم على كل ما حوله دون أن يلتفت إلى دائه. ولذا كان من الضروري نقد المثقف ذاته وإزالة الستار الذي يتدثر به. فالمثقفون لا يدركون ما يجري على الشارع العربي بسبب تعاملهم مع مجردات تافهة لا صلة لها بالواقع، يثيرون

---

(٣) و(٤) المثقف العربي همومه وعطاؤه، مصدر سابق، ص١٣٤ وص١٣٥.

(٥) «أوهام النخبة أو نقد المثقف»، علي حرب، ص٨٠. المركز الثقافي العربي.

قضايا لا يعاني منها أحد ولا تشكل أزمة في الشارع، وإذا كانت موجودة فإنهم يثيرونها حتى بعد الانتهاء منها مثل إشكالية الهوية»[٦]. ثم يضيف «هيمنة هذا النمط من النخبوية الثقافية (وهم الوصاية، وهم المثل المطلقة، تسامي المثقف) أدى إلى شل فاعلية المثقف في الحياة العامة»[٧].

إذاً فهذه الإشكالية هي همٌّ عام يلحظه كل من يتتبع مسيرة المثقف الاجتماعية والثقافية. وهنا لابد من أن نلاحظ أمراً مهماً جداً وهو أن العزلة عن الجماهير من شأنها تهيئة الجو لنشوء إشكالية خطيرة جداً على عقل المثقف وعلى برنامجه الاجتماعي، وهي النظرية المجرّدة. فقد يتصور المثقف في كثير من الأحيان أنه ليس مضطراً إلى التداخل مع المجتمع ومشاركته همومه، لعدم تصوّر أي فائدة ترجى من ذلك، فيتبع سبيل الانسحاب والعزلة، لكنه في حقيقة الأمر يغفل أثراً كبيراً وهو ما سيعود عليه ـ خاصة على عقله ـ من أضرار جراء ابتعاده عن الهموم الاجتماعية، حيث يتحول مع مرور الزمن إلى نظري بحت، والنظرية هذه تعني أن يعيش المثقف خارج الحياة وخارج الواقع وبالتالي لا يجد لنفسه أي تأثير حقيقي في المجتمع. فالذي لا يعايش ويواكب التحولات الجزئية الحاصلة داخل أروقة المجتمع، لا يمكن أن ينظِّر لها، وبالتالي فإنه لا ينظِّر إلا بناءً على ما يقرؤه من أفكار بعيدة عن واقعه، أو بناء على تخيلات وأوهام.

ولعلنا نستطيع أن نجزم بأن هذا الداء ـ الحالة النظرية ـ هو من أخطر ما يشكو منه مثقفونا في اللحظة الراهنة، وهو المسؤول عن ابتلاء المجتمع بالعديد من المشاكل الوهمية، وانشغاله بمداولة ملاحظات لا تمت للواقع بصلة، وهو ما يبعده عن همه الحقيقي الذي يفترض منه التوجه إليه بكامل طاقاته.

ومن لطيف ما يمكن أن أرمز إليه في هذا السياق مقولة لصديق عزيز سمعتها منه وعقّبتُ عليها باستغراب تام، وهي تشير إلى جزء من هذه الحالة. فقد قال ذات يوم في صدد تبريره لانكفاء المثقف على نفسه: ان المجتمع في حاجة ماسة إلى إنسان يجلس في داره ويوصد عليه بابه ولا يتواصل مع الحركة الاجتماعية، ليفكر ويتأمل بينه وبين نفسه في المشاريع والممارسات الاجتماعية ـ والتي طبعاً لا يعرف عنها شيئاً سوى انها

---

(٦) و(٧) مجلة «الكلمة» عدد ١٧ خريف ١٩٩٧م. ويمكن مراجعة أصل الدراسة في مجلة «عالم الفكر»، يناير/ مارس ـ ابريل/ يونيو ١٩٩٨م.

موجودة ـ، ومن ثم يقدِّم نصائح وملاحظات وانتقادات لتلك المشاريع ولمجمل العمل الاجتماعي أيضاً.

فيا ترى كيف سيستطيع هذا الإنسان أن يقوّم كل تلك الأعمال المتشعبة والمعقدة في بعض الأحيان، وهو لا يعرف عنها شيئاً.؟!!

لاشك أن تقويماً كهذا يضر المجتمع أكثر مما يفيده. لأن كل ما سيقال ما هو إلا محض توهمات لا واقع لها وأفكار غير عملية. وأنا بذلك أضم صوتي إلى الكاتب اللبناني «علي حرب» الذي أشار إلى هذه الملاحظة بصورة سريعة في كتابه «أوهام النخبة أو نقد المثقف» ولكن مع التحفظ على حدِّيته في طرحها، فقد قال: «ولا مبالغة في القول بأن المثقفين العرب، دعاة الحرية والثورة والوحدة والتقدم والاشتراكية والعلمانية، كانوا قليلي الجدوى في مجريات الأحداث والأفكار. فتاريخ تعاملهم مع قضاياهم ومع الواقع يشهد على فشلهم وهامشيتهم. لقد أثبتوا بأنهم لا يعرفون كيف تلعب اللعبة وتُبنى القوة، كيف تُنتج الحقيقة وتُقرّ المشروعية. إنهم مارسوا أدوارهم التحررية أو التنويرية بعقلية سحرية وبآليات طقوسية، تمثلت في تلك المؤتمرات والبيانات التي اعتادوا إصدارها تعليقاً على الأحداث، سواء ما تعلق منها بحريات التفكير والتعبير، أو بمشاريع النهوض والتنمية، أو بالنزاعات الناشبة بين دول العالم العربي ومجموعاته، فإذا النتيجة كل هذه التراجعات والانهيارات قياساً على الشعارات المطروحة والمطالب المعلنة منذ عقود طويلة. ومع ذلك فإن معظم المثقفين العرب، لا يزالون غارقين في سباتهم الأيديولوجي لا يحسنون سوى نقض الوقائع لكي تصح مقولاتهم أو نظرياتهم. إنهم يرون العلة في الواقع لا في الأفكار أو في أنماط الفهم أو في طريقة التعامل مع الحقائق. من هنا سعيهم الدائم لمطابقة الوقائع مع مقولاتهم المتحجرة، أو لقولبة المجتمع حسب أُطرهم الضيقة أو تصنيفاتهم الجاهزة»(٨).

هذه صورة مجملة للإشكالية الاجتماعية التي تؤخذ على المثقف، فهو يعيش في عزلة من حركة الجماهير ولا يتواصل بالمستوى المطلوب، ويضع لنفسه مبررات كثيرة في ذلك. وبهذا تصبح الصورة التي كوّنها المثقف لنفسه وسار عليها، انه إنسان قارىء

(٨) «أوهام النخبة أو نقد المثقف»، مصدر سابق، ص٢٤.

مطلع متفرّغ للتحصيل العلمي، وبالتالي ناقد لما حوله فقط، بدون ان يكون له صلة مباشرة مع المجتمع في همومه وقضاياه المختلفة. لكن هذه الصورة ناقصة ولا تكتمل فيها العناصر المكوّنة للمثقف المثالي.

الصورة المثالية للمثقف

هل يمكن ان نفهم من الشرع والعقل ان العلم مطلوب لذاته؟ ما يعني أن تكون الضابطة الأساسية للعالم ـ المثقف ـ نسبة ما يختزنه من معلومات في عقله؟ أم هو طريق لغيره، بحيث لو تعثر الوصول إلى ذلك الغير لأُشكل على العلم نفسه وأصبح متهماً في مصداقيته؟.

من النظرة الأولى للنص الشرعي وللأصول والارتكازات العرفية التي تسالم العقلاء عليها، نستنتج بأن المعيار في العلم طريقيته، فقد نُظر إليه على أنه طريق إلى تحقق أغراض شريفة، وليس ذاتاً جامدة لا فاعلية لها. لهذا فإننا حين نتوقف عند ما تميزت به دعوة الرسول (ص) في بداية انطلاقتها، من الحث الشديد على العلم، ندرك مباشرة بأن السر ليس مجرد جمع المعلومات واكتنازها، وإنما لتهيئة العقل والقلب لتقبل الدين الجديد. حيث ان الجاهل لا يمكنه إدراك حقيقة ما يصله من تعاليم ولا التمييز بينها وبين غيرها من الأفكار الجاهلية، ولا يمكنه الفصل بين النور الذي يسمعه من لسان رسول الله (ص)، وبين الظلام الذي يبثه رجال قريش. لهذا لابد أن يتعلم ويفتح عقله للمعرفة، حتى تكون لديه القدرة على التمييز بين الحق والباطل. فقول الله سبحانه وتعالى في أول آية نزلت: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[٩]. كأن فيه تلازماً واضحاً بين القراءة ـ العلم ـ وبين معرفة الخالق ـ وهو الغرض من العلم ـ. فاقرأ ـ وبناء على إياك أعني واسمعي يا جارة ـ وأمر قومك بأن يقرؤوا ويتعلموا حتى لا تضلهم الجاهليات فيزدادوا بعداً عن الخالق، وإنما يصلوا إليه ويعرفوه فيوحدوه. فالعلم طريق للوصول إلى ما هو أسمى وأعلى مكانة منه. ولذا فإننا لو نلقي النظر على الكثير من النصوص الشرعية، نجدها تبين الجانب الطريقي للعلم. لاحظ مثلاً: يقول الإمام علي (ع): «العلم ينجد، والحكمة ترشد»[١٠]. «العلم نعم دليل»[١١]. فالعلم يمكن أن يستنجده الإنسان

(٩) سورة العلق/ ١.

(١٠) و (١١) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٤٨.

ويتخذه دليلاً للوصول إلى هدف ما. فما هو ذلك الهدف؟

هو آخروي ودنيوي. فالآخروي ما ورد صريحاً في رواية عن رسول الله (ص)، نقلها المجلسي في بحار الأنوار بسنده إلى الإمام الرضا (ع). قال: عن الإمام علي (ع) قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: «طلب العلم فريضة على كل مسلم.. به يطاع الرب، وبه توصل الأرحام، وبه يعرف الحلال من الحرام، العلم إمام العمل، والعمل تابعه، يلهمه السعداء، ويحرمه الأشقياء»[١٢].

فالعلم يوصل إلى الرب جل وعلا، ويوصل إلى إدراك الأحكام الشرعية.

وأما الدنيوي، فانعكاسه الإيجابي على حياة الإنسان. كما قال الامام علي (ع): «اكتسبوا العلم يكسبكم الحياة»[١٣].

ولأنه طريق إلى الخير، فقد ورد الذم الشديد لأي علم لا يؤدي إلى ذلك الخير، بل نُصَّ على التعوّذ منه. فمع ان العلم سجية كريمة وموهبة حسنة، إلا أنه قد يصل إلى حدٍّ يستحق فيه أن يُتَعَوَّذ منه، حيث ورد عن رسول الله (ص) انه قال: «اللهم اني أعوذ بك من علم لا ينفع..»[١٥]. فبهذا يكون المعيار في العلم الطريقية، فبقدر ما يكون طريقاً إلى الخير بقدر ما يكون محموداً.. والعكس.

ولأن العلم طريق، فقد أُخذ على حامله ـ المثقف ـ أمور، بعضها يعود عليه نفسه، كالتدين والقرب من الله سبحانه وتعالى، وبعضها يعود على المحيط الذي يعيش فيه، ومنه يُعْلَم أن العلم لا تكتمل فصوله حتى يؤثر أثره. يقول الإمام علي (ع): «من كتم علماً فكأنه جاهل به»[١٦]. يعني أن العلم لابد أن تكون له حركة باتجاه الغير ولا يتوقف عند صاحبه وكأنه حبيسه. ولابد أن يكون له أثر حقيقي. يقول رسول الله (ص): «والذي نفسي محمد بيده لعالم واحد أشد على إبليس من ألف عابد، لأن العابد لنفسه والعالم لغيره»[١٧]. فكلمة «والعالم لغيره» نص صريح بأن حركة العلم لا

(١٢) بحار الأنوار، ج١، ص١٧١.
(١٣) و(١٤) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٥٢.
(١٥) ميزان الحكمة، ج٦، ص٥٠٧.
(١٦) بحار الأنوار، ج٢، ص٦٧.
(١٧) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٦١.

تتوقف عند ذاته، وإنما تسترسل حتى تصل إلى الغير فتؤثر فيه أثراً.

إذاً فالعلم طريق. وطريقيته تعني فيما تعني، الاستفادة منه لتصحيح مسيرة الإنسان وتغيير ما حوله، ولهذا نطقت النصوص الشرعية بوجوب التعليم، إذ كما أخذ الله سبحانه على الجهّال أن يتعلموا، فقد أخذ أيضاً في نفس الوقت على العلماء أن يُعَلِّموا. كما قال الإمام علي (ع): «ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلّموا»[١٨].

من ذلك نقرر وببساطة تامة بأن الصورة المثلى للعالم ـ المثقف، ليس الاعتزال والاختفاء بين الكتاب والمكتبة، وإنما لابد من المشاركة بالعلم والثقافة في المحيط الاجتماعي. ولعل مدح العالم العامل وذم العالم الجامد يدفع باتجاه هذا التصوّر كما يلحظ من هذه المقارنة في قولين لرسول الله (ص): «إن الله وملائكته حتى النملة في جحرها وحتى الحوت في البحر يصلّون على معلّم الناس الخير»[١٩]. «كاتم العلم يلعنه كل شيء حتى الحوت في البحر والطير في السماء»[٢٠].

هذه إذاً صورة غير معقدة ولا متكلفة للمثقف، حيث يظهر فيها على أنه الإنسان المتشبع بالعلم الساهر على معارفه، وفي نفس الوقت المنطلق بعلمه في رحاب المجتمع، مشاركاً في رفع همومه وحل مشاكله وتصحيح مفاهيمه.

ومن خلال هذه الصورة يمكن أن نعود للنظرة التقويمية إلى الإشكالية السابقة والخلفيات التي أُستند إليها في تأسيس تلك الإشكالية. ولاشك أننا نقطع بعدم صحة الموقف الاعتزالي مهما عظمت الإشكالات والمبررات. وكل ما استند عليه المثقف لا يشكل مبرراً كافياً. فما أثاره من بساطة وسذاجة حاكمة وسط المجتمع، ورأى أنها نقطة تثبيطية لا تشجع المثقف على الاقتراب منه خشية التأثر. حتى لو سلّمنا به، لكننا لا نقبل الموقف المترتب عليه. إذ أولاً المجتمع ليس عبارة عن قطعة مثلجة واحدة من السلبيات، وإنما فيه من الإيجابيات ما لا يوجد ولا يظهر حتى في أوساط المثقفين أنفسهم؟

---

(١٨) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج٢٠، ص٢٤٧.
(١٩) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٧٣.
(٢٠) نفس المصدر، ص٤٧٢.

والتغاضي عن مثل هذه الأمور إساءة في حق المجتمع. فلو ينظر الإنسان المثقف بعين بصيرة ويقترب بروح إيجابية من مجتمعه، فإنه لا محالة سيجد الكثير مما يثير الاعجاب في وسط المجتمع، أكان ذلك على المستوى النفسي ـ النفسية الفردية والاجتماعية ـ أو على المستوى الاجتماعي العام. إذ أن الكثيرين ممن لم تلوّثهم مشاكل السياسة ولا مشاكل الاقتصاد ولا حتى مشاكل الثقافة من أبناء المجتمع البسيط، مازالوا يحافظون على الأخلاق الاجتماعية الحميدة، ومازالوا أرضاً خصبة لنمو عناصر الخير فيهم.

المجتمع مليء بالعناصر الإيجابية، والمثقف ليس في حاجة كي يكتشف هذه العناصر إلا إلى التوغل في المجتمع بروح إيجابية، أما إذا نظر إلى المجتمع نظرة فوقية مسبقة، ومن وجهة سلبية فقط، فإنه حتماً لن يبصر غير السلب.

ثم لنفترض جدلاً صحة القول بالسلبية المطلقة، وبأن سلبيات المجتمع أكثر من إيجابياته. فإنه مع ذلك النظر بروح فوقية متعالية إلى المجتمع والهروب منه بدعوى سلبيته، أمر مذموم في ذاته. إذ ليس من الصحيح للإنسان مثقفاً كان أم غيره أن ينتهج العزلة والهروب من المحيط الذي يعيش فيه لكون ذلك المحيط بسيطاً أو ساذجاً.

ولهذا فقد ذمّ القرآن الكريم العديد من الأقوام وخاصة أهل الرأي منهم ـ الوجهاء والمثقفون وغيرهم ـ حين ابتعدوا عن الرسل والأنبياء بذريعة التفاف البسطاء حولهم، فقال تعالى: ﴿فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين﴾[٢١].

والوجه في ذلك أن الاعتزال عن المجتمع بهذه الدعوى، إنما هو ضرب من ضروب التكبر والخيلاء، وهذه الأمور والصفات لاشك في مبغوضيتها شرعاً وفعلاً. وأما إن قيل بأن المجتمع مهمل للمثقف، فإن عدم إهماله لغير المثقف أمر غير مسلّم، إذ أن مع المثقف يشترك الكثيرون، كما هو شأن المصلحين على امتداد التاريخ، فأي نبي أو مصلح لم يلق إهمالاً من مجتمعه؟. بل إن الآيات القرآنية تكشف لنا على سبيل الاستثناء بأن أغلب المجتمعات لم تسمع للرسل والمصلحين، ولهذا حلّ بهم العذاب، إلا مجتمعاً واحداً وهم

---

(٢١) سورة هود/ ٢٧.

قوم يونس (ع)، حين قال تعالى: ﴿فلو كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلاّ قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين﴾[٢٢].

فإذا كان الأنبياء والرسل وهم أطهر الخلق وأنبل المصلحين، ومن يجب شرعاً اتباعهم والتسليم لهم، يقابلون بالإهمال والعصيان ومع ذلك يتمسكون بدعواهم ويستمرون في نداءاتهم. فما بال غيرهم إذاً.

فإذاً ليس المثقف وحده الذي يشكو من الإهمال، وإنما هناك الكثير غيره ممن يشاركونه في هذه الشكوى. لكن كون المجتمع مهملاً ذلك لا يدعو إلى الهروب والاعتزال، وإنما بالعكس يفرض على المثقف أن يولي مجتمعه اهتماماً أكبر، لأن إهمال المجتمع لرجالاته دليل على عدم وعيه، وهو الأمر ذاته الذي يحتم على المثقف التواجد في الزحمة الاجتماعية لبث الوعي والتخطي بمجتمعه إلى الأحسن. وإن قيل بأن المثقف لابد أن يعلن استقلاله ويؤسس لنموذج اجتماعي جديد مباين للنموذج السائد كما هو متبنّى «برهان غليون» الذي سبق الاشارة إليه. فإن الاستقلال غير العزلة تماماً، إذ لا محذور في أن يكون للمثقف بناؤه المستقل ورؤيته المستقلة، لكن ليس هذا التصور من العزلة، فالعزلة لا تعني الاستقلال وإنما تعني الهروب وعدم التبني، لأن المعتزل هو غالباً من لا يتبنى ولا ينزع لطرح نموذج مغاير لمجتمعه، فهو في زاوية ومجتمعه في زاوية أخرى.

وهذا طبعاً لا يعني قبولنا بهذه الدعوى حتى وان كانت بمعنى الاستقلال، فالاستقلال بذاته موقف خاطىء ومحل نظر، لأن المثقف إنما هو جزء لا يتجزأ من مجتمعه، وبالتالي لابد له من أن يعبّر عن همومه الحقيقية، خاصة ان عدة من اهتمامات المجتمع لا تخلو من المعقولية. نعم قد تحتاج إلى تطوير وتهذيب، وهذه هي مهمة المثقف.

فلا العزلة ولا الاستقلال منهج صحيح، فكلاهما يكشف عن روح سلبية في التعاطي مع المجتمع. والمثقف مدعو لكي يدخل غمار المجتمع بروح إيجابية حتى يتسنى له التغيير والإصلاح. إنه مدعو لأن يكون في قلب المجتمع ويحاكي همومه ويسعى

---

(٢٢) سورة يونس/ ٩٨.

لتطويره وتطوير همومه أيضاً. وأما ما نادى به «غليون» فإنه لا يقود إلى تطوير الهم الاجتماعي، وإنما يقود إلى انعزال المثقف وتهمشه في زوايا لا تتسع إلاّ له فقط.

وعندئذ سيصبح الهم والنموذج الجديد ليس نموذجاً لمجتمع، وإنما نموذج للمثقف نفسه، والهم بلا بحر اجتماعي لا قيمة له. وهذا هو تماماً ما يفسّر لنا سر فشل الكثير من المشاريع الإصلاحية سياسية كانت أم اجتماعية أم ثقافية، حيث ان الكثير منها كان يبحر بلا مجتمع، فوجد نفسه في نهاية المطاف يعيش في فراغ، ولا يقوى على الإصلاح.

لهذا فإن المثقف إذا أراد أن يصلح ويؤسس لمشروع ونموذج اجتماعي فريد من نوعه، فلابد في البدء أن يعيش هم المجتمع ويكوّن له أرضية، وعلى أساس ذلك يكوّن نموذجه، لأنه حتماً لا يؤسس لنفسه وإنما يؤسس لمجتمعه.

خلاصة القول ان تجريم المجتمع واستجهاله، واتخاذ ذلك ذريعة للبدء في هجرة اجتماعية شاملة، منهج خاطىء، وهو لا يقود إلا إلى الأسوء لا الأحسن.

وفي رأيي ان ما كان السيد «محسن الأمين» يصرح به مرات عديدة، هو من هذا القبيل، وبالتالي يطاله الإشكال. فقد نقل السيد «محسن» في بعض كتاباته انه طالما كان يهرب من مشاكل المجتمع ويوصد بابه كي لا يحتك بأصحاب الهموم الساذجة والعقول البسيطة، ويلتهي بالتأليف والكتابة. فهذا الموقف لاشك أنه غير صحيح، مهما كان قائله. فنحن لم نر رسولاً أو نبياً اتخذ هذا الموقف قط، بل ما أُكّد على السنين التسعمائة والخمسين التي قضاها نبي الله «نوح» (ع) في الدعوة، إلا كي تشعرنا بأن الإنسان المصلح مهما كانت سلبية مجتمعه، يفترض منه الاقتراب أكثر كي يستطيع أن يؤثر، والهروب لا يمكن أن يكون طريقاً للإصلاح قط. نعم الهروب ـ الهجرة ـ يمكن أن يكون طريقاً للإعداد، الذي يعقبه عودة للمجتمع كما حدث مع نبي الله «موسى» (ع)، الذي هاجر إلى مدين عشر سنين ثم عاد إلى مجتمعه ولازمهم حتى في سنين التيه أربعين سنة.

فلماذا لم يترك «موسى» (ع) بني اسرائيل حين كانوا في التيه، وبقي ملازماً لهم، مع أنهم كانوا يقضون عقاباً إلهياً؟!

ولهذا فإن انعزال نبي الله «موسى» أربعين يوماً للعبادة ـ مع حسنها ـ كان مدعاة للتساؤل من قبل الله سبحانه وتعالى ﴿وما أعجلك عن قومك يا موسى، قال هم أولاء على أثري وعجلت إليك ربي لترضى﴾[٢٣].

وفي نفس السياق يأتي ما أمر الله سبحانه به نبيه «داود» (ع) حين أصحر قاصداً التفرّغ للعبادة، حيث قال له: «لئن تأتيني بعبدٍ آبق أحب إليّ». ولهذا فإن رسول الله (ص) ـ حسب ما أخرجه البيهقي عن عسعس ـ حينما فقد رجلاً وسأل عنه فجاء فقال: «يا رسول الله إنّي أردت ان آتي هذا الجبل فأخلوا فيه فأتعبّد، قال رسول الله (ص): لصبر أحدكم ساعة على ما يكره في بعض مواطن الإسلام خير من عبادته خالياً أربعين سنة»[٢٤].

من كل ذلك نصل إلى أن العزلة المتعمّدة عن المجتمع ـ التي لا تُفْرض على المثقف في بعض الظروف السياسية الخاصة ـ، منهجية خاطئة ولا تجد لها ما يبررها، بل قد تكون منبئة عن حالة نفسية سيئة، ولابد للمثقف الواعي أن يتجاوزها وينتصر عليها.

ولهذا كثرتْ النداءات في الأوساط الثقافية الداعية للمثقف كي يعود إلى حلبته الاجتماعية، ويتخطى سلبيته وعزلته[٢٥]. ونحن لو نظرنا فعلاً في واقع تلك الدعوات والنداءات، لأدركنا انها معبّرة عن حاجة واقعية ملحة، حاجة تهيب بالمثقف لأن يتصل بمجتمعه ويشارك بقدراته الثقافية في تنشيط الفعل الثقافي. بمعنى ان مبررات العزلة التي سبق التنويه إليها، حتى لو كان فيها شيء من الواقعية، وسلمنا بها بناءً على ذلك، فإن هناك مسائل أخرى حاكمة عليها لأنها أكثر أهمية وجدوائية منها، وهي مجموع الفوائد التي لاشك ستعود إلى الساحة الاجتماعية والثقافية على إثر عودته ومشاركته الفعلية. ومثل هذه الفوائد ان وُجدت فهي مبرر كافٍ لانفتاح المثقف على المجتمع، وحجة وافية لعدم التأثر والانفعال بتلك المثبطات. لأنها من الأهمية بمكان بحيث تجعل المثقف لا يرضخ لأي مثبط يحول دونه ودون الانفتاح على مجتمعه. فما هي الفوائد

---

(٢٣) سورة طه/ ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٤) تفسير الدر المنثور، ج١، ص٦٧.

(٢٥) انظر على سبيل المثال المصادر السابقة «أوهام النخبة» وغيرها. وأيضاً «المثقفون والبحث عن مسار» ـ الدكتور أسامة عبد الرحمن. مركز دراسات الوحدة العربية.

والمحاسن التي يمكن أن نتصورها فيما لو انفتح المثقف على المجتمع، ودخل في أوساطه مشاركاً بإيجابية؟.

الفوائد كثيرة ومهمة، لكن الأهم منها والذي لوحظ من خلال التتبع، وبعد قراءة العديد من التجارب، الإيجابية ـ وان كانت محدودة ـ، أمور عدة:

الأول: إيجاد حالة من التنافس الشريف في الوسط العلمي.

توجد في ساحة العمل الفردي والاجتماعي شروط طبيعية من شأنها التحفيز نحو النجاح، من جملتها أن لا يعيش الإنسان الداعية وحيداً في ساحته، وإنما يجد له منافسين ألدّاء يدفعون بجد باتجاه مشاريعهم. إذ لو كان الداعية وحيداً، ورأى نفسه يعيش بلا أي إحراج من منافس، قد يتلبّد ويتغطرس أيضاً، هذا إن لم تتوقف كل إنتاجاته بحيث لا يبقى منها إلا ما لا أثر فعلي له.

أما لو وجد أمامه العديد من المنافسين الذين يمكن أن يشكلوا خيارات صالحة للمجتمع، وكانت مشاريعهم وقدراتهم تضعهم في مكان من المنافسة الفعلية لذلك الداعية من أي شريحة كان، فإنه آنئذ سيضطر لمضاعفة جهده وضبط برامجه وإنتاجاته.

وكشاهد على ذلك ما يلحظ من التنافس الشديد على صعيد وسائل الإعلام. ففي كثير من الدول العالمية إنما تبلغ الوسيلة الإعلامية ـ مقروءة كانت أو مرئية أو مسموعة ـ مستوى متميزاً من الإنتاج، وتسعى دائماً للمحافظة على مستواها في نظر الجمهور من خلال إبداعاتها ومفاجآتها المستمرة، لأن لها منافسين يمكن أن يحتلوا موقعها ببساطة، إذ ما ان يظهر عليها الضعف حتى تتحول أنظار الجمهور إلى غيرها. بعكس ذلك تماماً ما يحلظ في العديد من الدول غير المنفتحة إعلامياً، فإنك تجد وسائل الإعلام ميتة، ولا تجد الإعلاميين مضطرين لأن يتقدموا ولو خطوة واحدة نحو الأمام رغم الانتقادات المستمرة التي تصل إليهم.

ولعلنا من باب المناسبة نصل هنا إلى القول بأن وسائل الإعلام في عديد من الدول العربية، وجدت نفسها الآن مضطرة لتطوير برامجها ومشاريعها، وذلك حينما انهالت عليها الوسائل المنافسة من القنوات الفضائية والشبكات الكومبيوترية، والتي

سلبت منها المشاهد المحلي. فكل الإحصاءات الصادرة حديثاً تشير إلى أن أغلب المشاهدين في الوطن العربي ما عادوا يأنسون لمحطاتهم الإذاعية والتلفزيونية، بل أصبحت عندهم مثيرة للشفقة ومدعاة للسخرية، ولهذا فقد عدلوا عنها إلى ما هو أكثر تطوراً منها من سائر المحطات الفضائية. فحينما وصلت هذه المحطات المنافسة، بدأ الجمود يظهر واضحاً، واستُبْدِل بالحركة والسعي للتطوير، وبدأ المعنيون بهذه الوسائل يبحثون عن الطرق التي يصلون من خلالها إلى الناس ويوصلون رسالتهم إليهم.

ففي اليوم الذي لم يكن الجهاز الإعلامي في هذه الدول مضطراً لابداء أي حركة أو إيجاد أي تطوير، تجده اليوم منشغلاً ليلاً ونهاراً من أجل ذلك. وفي اليوم الذي لم تكن فيه المشاريع الدعوية في العالم الإسلامي ـ من المؤسسات والرجالات ـ مستعدة للتطوير رغم النداءات والصيحات المتعاقبة، ها هي اليوم تتسابق في سبيل إبداع طريقة تحافظ لها على جمهورها. لأنها ان لم تتحرك فستصبح أطلالاً هامشية. وهكذا في سائر المجالات، فالبلد الذي يحكمه حزب أو جهاز واحد، غير البلد المليء بالأحزاب والتيارات المتنافسة التي يسعى كل واحد منها للوصول إلى سدة الحكم.

هذا ما تفعله المنافسة في ساحة العمل الاجتماعي والثقافي. وهذا ما يُدعى إليه المثقف، فهو مطالب بأن يدخل الساحة ليشكل خطاً منافساً لغيره من الدعاة والمعنيين بالشأن الثقافي، لأنه إنْ فعل ذلك ودخل بكل قوته فإن وتيرة العمل الثقافي ستتصاعد بشكل ملفت للانتباه، مما ينعكس إيجابياً على المجتمع.

ولكن لنا أن نقول بأن المنافسة المرجو تحققها جراء مشاركة المثقف، ينبغي أن تؤطر بالأطر الإيجابية كي تصبح منافسة شريفة، ولا تتجه نحو السلب لأنها آنئذ ستتحول إلى صراع مرهق للمجتمع ولكل الدعاة بلا استثناء، وذلك سيكلف الجميع بما فيهم المجتمع من الزمن والفكر والإمكانات ما لا يخفى، فالدعوة للتنافس لا الصراع. «وفي ذلك فليتنافس المتنافسون»[٢٦].

الثاني: توسيع دائرة العمل الثقافي وتنمية الحالة العلمية.

هناك مقدمات عديدة لابد أن نضعها في سياق هذه الفائدة، إحداها أن

---

(٢٦) سورة المطففين/ ٢٦.

الإمكانات الثقافية والاجتماعية لا يمكن أن تنحصر في فئة اجتماعية معينة بتاتاً، وإنما هي موزّعة ومتناثرة في صفوف المجتمع، وأي إنسان يدّعي توافرها فيه وانحصارها عنده يكون على درجة كبيرة من الإشكال، نعم التخصص لا يكون إلا عند أهله.

لكن لا يمكن لإنسان أو لفئة أن تحيط بسائر التخصصات العلمية والعملية التي تتطلبها مسيرة العمل الثقافي والاجتماعي. وإنما هي أمور متعددة ومتباعدة في آن واحد، بحيث يوجد قسم منها في محيط فئة، وقسم آخر في محيط ثانٍ وثالث وهكذا. بل في الكثير من الأحيان يتعذّر على المجتمع الواحد أن يحيط بكل التخصصات والإمكانات فيضطر للاستعانة بمجتمع آخر لتكميلها. إذاً لابد أن نضع في اعتبارنا أولاً وقبل كل شيء أن الإمكانات التي يتطلبها العمل الاجتماعي والثقافي غير منحصرة في جهة أو زاوية معينة، وإنما هي متفرقة في العديد من الجهات والزوايا.

وثاني ما ينبغي وضعه في الحسبان أن الحركة الثقافية لا يمكن أن تستقر وتخطو خطوات فعلية نحو النجاح إلا إذا تضافرت كافة الجهود والإمكانات في سبيلها. أي لا يمكن أن تنضج الحركة الثقافية إذا لم تكن في البيت مشاركة فعلية من الجميع.

نعم العمل الثقافي يمكن أن لا يتوقف، فالداعية حتى لو بقي وحيداً في ساحة الدعوة فإنه سيقوم بواجبه الدعوي وسيبذل قصارى جهده لتحريك عجلة العمل الاجتماعي والثقافي. لكن الكلام ليس في مقدار تأدية الواجب المستقل، وإنما الكلام في تكميل مستلزمات العمل الذي يفترض أن يؤثر أثره الفعلي وهو النجاح.

وذلك لا محالة لا يتم بواسطة الأعمال المتناثرة والفردية، التي تقوم بها جهة أو اثنتان، وإنما لابد فيها من المشاركة من كل ذي طاقة. بالإضافة إلى ذلك. فالمجتمع مليء بالدهاليز وتتكاثر فيه المجالات المتنوعة، وهذه الدهاليز لا يمكن أن يدخلها ويسير فيها كل الورّاد، وإنما جمعٌ منهم فقط يقوى على ذلك لعديد من الظروف والشروط. بمعنى ان في المجتمع مجالات عملية متعددة ولا يمكن لكل داعية أو مهتم أن يدخل إليها ويؤثر فيها، وحتى لو أمكنه ذلك، فإن دخول غيره أجدى وأنفع.

وذلك من قبيل المساجد والحسينيات وأشباهها، فإن قدرة رجل الدين على الدخول إليها والتأثير فيها لاشك أفضل من قدرة غيره. في حين لو أراد رجل الدين

نفسه أن يؤثر ثقافياً في النوادي الرياضية مثلاً لما استطاع كما يستطيع غيره من المثقفين. وهكذا سائر المجالات. فدهاليز المجتمع ومجالاته أكثر من أن تحصى، ولا يمكن لفئة مهما كان مستوى انتشارها أن تستوعبها وتسيطر عليها ثقافياً، مما يعني ضرورة تعدد أصناف المهتمين والدعاة، حتى يكون للتأثير الثقافي فاعليته وصداه. ثم هناك أمر آخر وأخير لابد أن يخطر على البال، وهو ما يمكن أن نحدد به مستوى النجاح. فهل النجاح الثقافي هو ما انحصر فعله وأثره في المجالات الأحادية الخاصة بكل فئة على حدة، بحيث لو نجحت فئة في إيصال رسالتها لمن حولها واستوعبت محيطها لكفى ولتحقق المراد، أم النجاح الثقافي ما كان أثره شاملاً بحيث يصل إلى تحريك الكم الأكبر من المحيط الاجتماعي؟

لا شبهة في أن الصورة الثانية للنجاح هي المقصودة. والعلة في ذلك أن الهدف الأكبر للعمل الثقافي والاجتماعي ليس إلاّ تنمية الوعي الاجتماعي بما يشمل كل قطاعات المجتمع، بحيث يصل الأمر إلى إعطاء طابع ثقافي عام للمجتمع، لا تكوين مفارز ثقافية محدودة. وإذا كان النجاح المقصود في عالم الثقافة والمجتمع هو هذا، بأن تغطي الحركة الثقافية كافة فصول المجتمع، وتصل رسالتها إلى كل النوعيات والشرائح الاجتماعية، فإن نجاح فئة في عالمها لا يمكن أن نعده نجاحاً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن ذلك يستلزم ضم نجاحات كل الفئات إلى بعضها البعض حتى تعطي صورة أشمل للإنتاج المجتمعي.

فهذه المقدمات الأربع إذا ضممناها إلى بعضها، نتوصل إلى نتيجة تفيد بأن دخول المثقف إلى حلبة المجتمع سيثمر أمراً مهماً وهو توسيع دائرة العمل الثقافي، وذلك من خلال إضافة إمكانات جديدة في الساحة الثقافية. هي مجموع التخصصات والتجارب التي يتوافر عليها المثقف، وإضافة أدوات عملية جديدة تنشط من العمل الثقافي، حيث ان دخول المثقف لن يكون عبارة عن إضافة نسخة زائدة، وإنما إضافة حالة جديدة تنعكس ايجاباً على سائر ما حولها من حالات.

والحالة الجديدة تلك من شأنها إضافة كل ما يناسبها من أدوات، فإذا كان لعالم الدين أو السياسي أو رجل الاقتصاد أدواتهم الخاصة التي يتعاطون من خلالها مع المجتمع، فإن المثقف أيضاً له أدواته، وإضافة تلك الأدوات لاشك سيؤدي إلى توسيع

رقعة العمل الثقافي والاجتماعي. وبكل ذلك تنفعل الحالة التوعوية في المجتمع، بأن تتصاعد وتيرتها نحو الأفضل. فتوسيع رقعة العمل الثقافي والاجتماعي من أولى لوازمه نمو الحالة العلمية وتقدم مستوى الوعي في المجتمع.

الثالث: إيجاد مسرح للدخول في برامج مشتركة مع أصحاب الشأن الثقافي.

كلما كان المثقف بعيداً عن ساحته الاجتماعية، كلما كان ذلك مدعاة لنشوء وتوسع الأعمال الفردية، وكلما كان أقرب إليها كلما كان ذلك محفزاً على إيجاد برامج مشتركة تعود بالنفع على المجتمع نفسه. فوجود المثقف إذا كان بارزاً وواضحاً، سيجعل منه رقماً لا يمكن تجاوزه، وذلك يفرض على الكل بأن لا يتغافلوه، وبالتالي سيكون له حضور في عالمهم. بخلاف ما إذا كان وجوده شبه منعدم، فإنه لن يُنظر إليه إلا بنحوٍ هامشي، وبالتالي سيتجاوز في كل حين.

وإن كنتُ لم أقصد من هذه الفائدة هو هذا، لأنه ينم عن حالة من الصراع السلبي. وإنما قصدت بأن حضور المثقف في الساحة الاجتماعية سيهيء الفرصة للاشتراك معه في برامج ثقافية واجتماعية موحدة، كما انه هو بذاته أيضاً سيجد مجالاً للتداخل مع غيره من سائر المعنيين بالشأنين ـ الثقافي والاجتماعي ـ، وبالتالي الاشتراك معهم في مشروعات موحدة.

ولاشك ان هذا الأمر يرفع بدوره العائق الذي طالما نادى به المثقف في محافله الخاصة والعامة وفي كل ما له لسانٌ فيه، وهو ان الساحة الاجتماعية محتكرة من قبل غيره، وانه يصعب عليه اختراقها، لأنه لو فكر في ذلك فإنه يجابه بحملات شديدة لإقصائه.

إن دخوله لاشك سيرفع هذا العائق، لأنه أولاً سيكشف انه مجرد وهمٍ لا حقيقة له، وانه ليس هناك من يريد إقصاؤه، أو بالأصح ليس هناك من يستطيع إقصاؤه إن هو أراد البقاء والمشاركة في توعية وإدارة المجتمع. وثانياً انه حتى لو فُرِضَ وجود من يتربص بالمثقف، فإن وجود المثقف بذاته في الساحة كافٍ في إثبات أهليته وصلاحيته، وبالتالي فإنه لن يجد نفسه مضطراً لكي يدافع عن حريمه، لأن المجتمع هو من سيتصدى للدفاع عنه. أما إذا كان منعزلاً، فستبقى الضربات تتلاحق عليه ولن يجد من يذرف

عليه دمعة واحدة. فالبقاء دائماً للأقوى لا الأضعف، والأقوى هو الموجود والمشاهَد وليس المختفي في الغُرَف. المهم ان من إيجابيات دخول المثقف في الساحة ـ بعد ملاحظة ما سيعود عليه نفسه من كسر لأوهامه الانهزامية، أو لا أقل إثبات وجوده كعنصر فاعل ـ، خلق فرص من شأنها تهيئة الأجواء للدخول في برامج ثقافية واجتماعية مشتركة.

الرابع. بعث حالة من الإيجابية في الساحة.

هذه الفائدة هي في الحقيقة نتاج للفوائد الثلاث. فإذا ما دخل المثقف في المجتمع وساهم في توسيع رقعة العمل الثقافي، ودخل في برامج مشتركة مع القوى المنافسة له، فإن ذلك سيعطي طابعاً إيجابياً للساحة سواء الساحة الخاصة أو العامة. إذ أن الخواص من المعنيين بشؤون الثقافة والعمل الاجتماعي، سيجدون في ذلك دليلاً على تجنب الصراع وبادرة إيجابية تدل على الرغبة في الحد من النفور النفسي القديم.

وأما عموم المراقبين من أبناء المجتمع، فإن ذلك ينعكس عليهم إلى درجة تبعث في أنفسهم التفاؤل المفرط، كما هي العادة الجارية عند التحام أي طرفين متضادين، ليس ذاك فحسب وإنما حتى لو ظهرت إلى السطح الاجتماعي بادرة طفيفة جداً يُشم منها الرغبة في التقارب، فإن المجتمع عادة ما ينفعل بها ويوجد لها تفسيرات خاصة في غاية التفاؤل.

وما نحن بصدده هو من هذا القبيل، فإن ظهور المثقف علناً وبشكل إيجابي في برامج مشتركة مع غيره من المعنيين بالشأن الثقافي، سيعطي نفس الأثر على مستوى النفسية الاجتماعية، كما لوحظ مرات عديدة. هذه الفوائد الأربع، بعضٌ من الإيجابيات التي يمكن أن تُحرَز بفعل دخول المثقف إلى الساحة الاجتماعية.

ولا ريب في ان هذه الفوائد حاكمة على كل ما يمكن أن يُطرح من مبررات تحول دون دخول المثقف في الساحة الاجتماعية، لأنها أهم وأبلغ أثراً. ثم ماذا يريد يا تُرى المثقف من عزلته، هل يريد أن يُشعِر المجتمع بأهميته، أو يريد أن يضغط عليه كي يلجأ إليه مستسلماً راغباً. أم يريد ان يضع غيره من المعنيين في موقف حرج أمام المجتمع لوحدانيتهم في الساحة؟ هل هذا ما يريد أم ماذا؟.

ان كان يريد ذلك فالاشتباه بل الخطأ يحيطه من كل جوانبه، وذاك ان المجتمع لا يشعر ولا يستسلم إلا لمن يراه أمامه، ويبصره ويبصر إنتاجاته، وما ان يختفي ويبتعد حتى يُنس كلياً. فالإنسان البارز الذي له حضور ملحوظ، إذا ابتعد قليلاً عن مجتمعه ولم يتواصل معه بأي طريقة كانت، يُنسى، فما بالك بغيره ممن لا حضور اجتماعي له. انه سيصبح لا محالة من أشد المنسيين، ولذا فإن عزلته لا تؤدي لما يعتقد على صعيد المجتمع. ولا أيضاً على صعيد المعنيين، لأن هؤلاء أيضاً شأنهم كشأن المجتمع تماماً، لا يديرون بالاً إلا للقوي الذي له فاعلية ونشاط، ولذا لم يحدث أن رأينا ولو مرة واحدة بأن جاء أحد ليتوسل من آخر خاصة إذا كان منافساً له كي يشارك بكفاءته في الساحة التي يعيش هو فيها، بل الغالب الملاحظ أن الهارب والمعتزل يكون مجالاً للشماتة والاستضعاف. فلا فائدة تُرجى من العزلة، بل مضارها كثيرة، وذاك بعكس المشاركة الاجتماعية فإن فوائدها بالغة الأهمية، وإن كان فيها مضار، فهي لا تقاوم الفوائد بحال.

الصيغة المقترحة للمشروع

إذا كان الخيار الأنسب للمثقف هو الانفتاح وليس العزلة والهروب، فإن نتيجة ذلك لابد ان تكون المشاركة الفعلية على الصعيدين الثقافي والاجتماعي، وهذه المشاركة لابد أن يوضع لها إطارها المناسب حتى تكون فعلية وذات جدوى، وتضيف للعمل الثقافي شيئاً جديداً. فمشاركة المثقف تبعاً لطبيعة ونوعية الكفاءات التي يمتلكها، والظروف الخاصة التي تحيط به، من اللازم أن تكون مغايرة لمشاركة غيره من المتصدين للعمل الثقافي والاجتماعي، وكل ذلك حتى لا يكون المثقف مجرد نسخة زائدة في ساحة العمل، ولا يكون دخوله محدثاً لتصادمات فيما لو كان من قبيل وضع الرِّجْل في مختصات الغير.

بناءاً على ذلك ما هو المشروع الثقافي والاجتماعي المقترح - كنظرية أولية - للمثقف؟

إن هذا المشروع يمكن أن ننظر إليه من جانبين، أحدها الجانب العام الذي يحدد مشاركة المثقف والذي يمكن أن يلتقي فيه مع كثير من المتصدين، والثاني الجانب التفصيلي وهو غالباً ما يفترق فيه مع غيره. وفي خاتمة هذا البحث سأشير إلى كليهما على سبيل الإيجاز وأما التفصيل فله مجاله.

ان الحاجة الفعلية التي من أجلها يُدعى المثقف للمشاركة، والتي هي فعلاً تشكو

من نقص ملحوظ، في الجانب العام، مسائل ثلاث:

الأول: المشاركة في التوعية الثقافية.

بحر المجتمع واسع جداً لا يمكن أن تغطيه فئة، ولا يمكن ان تتستوعبه برامج من نوع واحد. وإنما لابد من تواجد العديد من الفئات المختلفة الكفاءة، وطرح برامج متنوعة، حتى يمكن أن تستوعب أكبر عدد ممكن من أبناء المجتمع. والمثقف يمثل فئة خاصة وبرامجه يفترض أن من تكون نوعية خاصة أيضاً، لهذا يفترض منه المشاركة في هذا الصعيد، بأن يقتحم بجد الساحة العامة ويشارك ببرامجه في توسيع الحالة التوعوية في وسط المجتمع.

الثاني: التصدي للشأن العام.

هموم المجتمع ومشاكله كثيرة جداً، ومهما كَثُر الدعاة والمصلحون فإنه يتعذّر عليهم السطيرة عليها وتلبية كل احتياجاتها. ثم ان تلك الهموم ليست من نوع واحد، ففيها ما يستطيع السياسي التصدي إليه، وفيها ما يستطيع عالم الدين الاهتمام به، وفيها ما يستطيعه المثقف وهكذا غيره. لهذا فإن وجود المثقف على مستوى الهم العام والذي عادة ما يكون حصيلة لتراكم العديد من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سيسد ثغرة مهمة، وسيقلل من نسبة المشاكل العالقة. وكل ذلك طبعاً ينبغي أن يكون في الأطر المناسبة لكفاءة المثقف والظروف المتحكمة فيه.

الثالث: المعارضة الثقافية.

وهو معنى رديف للنقد وإثارة الإشكال العلمي الهادىء على مجموعة الأطر والحالات السلبية في المجتمع، سواء منها المتعلق بالهم الثقافي أو الاجتماعي. وهو ذاته الدور الذي تشارك فيه كافة الفئات المتفتحة على مستوى الساحة ككل. والذي يمكن أن يكون ترجمة لقول الله تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾[٢٧]

فعادة ما تكون في وسط الساحة الاجتماعية بعض الإشكالات، سواء كانت عادات اجتماعية خاطئة أو قوانين سلبية حاكمة أو أفكاراً مغلوطة أو غيرها ـ، وهي لا تفتر وتتراجع ومن ثم تتغير إلى الأحسن إلا إذا جوبهت بالنقد والمعارضة العلمية من كل المتفتحين، ومن جملتهم الفئات المثقفة، فهي تستطيع أن تعارض بثقافتها كماً لا

---

(٢٧) الأعراف/ ١٥٧.

يستهان به من تلك التراكمات السلبية.

هذه هي الأدوار الثقافية المرتبطة بالجانب العام، والتي تفتقر إلى حضور فاعل ومؤثر من قبل المثقف. وأما الأدوار التفصيلية والتي غالباً ما يفترض فيها الاختلاف مع سائر البرامج الأخرى، فهي كثيرة ويمكن أن تتحرك في اتجاه تطبيقي، لكن مع ذلك لابأس بالتنويه لبعضها للتأكيد على انها أنسب للمثقف من غيره. ومن جملتها:

١ ـ المشاركة الكتابية فيما له علاقة بالمثقف على وجه الخصوص. ولا أعني بذلك ما يتعلق بتخصصاته النظرية فقط ـ وان كانت على رأس المعنيات ـ، وإنما ما يتعلق ببعض ما يكون المثقف أقرب إليه وأقدر على معالجته في خصوص القضايا الاجتماعية والثقافية. إذ لاشك أن في المجتمع الكثير مما ينبغي التصدي له بالبحث والنقاش، من الهموم الاجتماعية العامة، أو الهموم الثقافية. والمثقف بدل أن يرهق نفسه في كثير من الأحيان ببحث مسائر نظرية جامدة ليست ذات صلة فعلية بالواقع المحيط، يفترض فيه التوجه إلى بحث مثل تلك الهموم في الشق المتعلق به والذي يكون هو عادة اقدر عليه. فالمشكلة الدينية حينما يعالجها عالم الدين لاشك سيكون أفضل من غيره، والمشكلة السياسية حينما ينظر فيها رجل السياسية ستكون حلولها أدق، وكذلك المشاكل الثقافية التي يكون فيها المثقف أقرب من غيره إليها.

٢ ـ رعاية الأجيال الناشئة ثقافياً. ولعل هذا نقص كبير عند المثقف، إذ أنه غالباً ما يقصر اهتماماته إما على ذاته أو على بعض الفئات المختصرة جداً المتقاربة معه في المستوى. في حين تبقى شرائح واسعة جداً من الناشئة بلا رعاية واهتمام وكأن الكل يتقزز أو يخجل من الاهتمام بها وتوجيهها ثقافياً. نعم هناك تصدٍ نسبي من قبل بعض الفئات، لكنه ليس في المستوى المطلوب، وهذا لاشك سيكون له أضرار كثيرة على الأجيال الناشئة. أما على مستوى المثقفين فكأن الأمر لا يعنيهم، حيث تندر أو تنعدم لديهم الاهتمامات على هذا المستوى. وتنحصر اهتماماتهم الثقافية على بعضهم البعض، ولهذا فإنهم لا يتمددون وإنما يشبّون ويشيبون وعددهم واحد، بأن تجد عدة من الرفاق يلازمون بعضهم ثقافياً من مرحلة العشرينات وحتى الخمسينات أو الستينات وهم على ما هم لا يزيدون شيئاً، بل قد ينقصون. في حين ان التراكم المعرفي الحسن الذي جمعوه طوال حياتهم الثقافية، لو كان يُفادُ به غيرهم ممن دونهم في المستوى

وعلى رأسهم الناشئة، لكان ذلك أفضل لهم كأشخاص ومثقفين وأفضل لمجتمعهم أيضاً. وان كان المثقف لا يجد في نفسه استعداداً للمشاركة الثقافية بنفس الأدوات الرائجة في المجتمع، فبإمكانه ابتكار ما يراه مناسباً له من الأدوات والطرق. المهم ان تكون له مشاركة فعلية على هذا الصعيد.

٣ ـ تنشيط المحافل الثقافية. وأقصد بها المحافل التي يكون المثقف أقرب لها من غيره، فهناك محافل عادة ما يكون عالم الدين هو الأقرب والأنسب للدخول فيها وبالتالي الأقدر على تحريكها، وهكذا الأمر بالنسبة للسياسي وغيره. والمثقف هو من أولئك الذين يمكن أن يقتربوا أكثر من بعض المحافل الثقافية ويفعلوها بشكل أفضل، كالأندية الثقافية مثلاً التي تكاد تكون ميتة في العديد من البلاد، حيث يتركز اهتمامها على الجانب الرياضي، وان حصل واهتُم بالجانب الثقافي فإنه غالباً ما يكون اهتماماً طفيفاً وكأنه سدٌّ للفراغ. فالأندية الثقافية وما يشابهها مجالات خصبة لنمو العمل الثقافي، وهي تتناسب مع المثقف أكثر مما تتناسب مع غيره. فيمكن للمثقف أن يفعلها ويطوّر من خلالها العمل الثقافي.

وهنا أعتقد بأن المثقف إذا دخل بهذه الصورة إلى المجتمع سيتجاوز العديد من الإشكالات، وأولها ما يعتقده من احتكار غيره للساحة الاجتماعية والثقافية، ومن تربص المنافسين به. وعندها سيقتنع بأن المشكلة الأساسية ليست في غيره وإنما فيه هو، وسيقتنع بأن هناك مجالات كثيرة في المجتمع ولا يمكن لأحد مهما كان أن يحتكرها ويقطع أيدي الغير منها.

هذه بعض الملاحظات المقترحة لخصوص المشاركة الاجتماعية والثقافية للمثقف، ويوجد غيرها الكثير مما يكون الزمن والمكان هو المسؤول عن تحديده.

وبهذا أكون قد انتهيت مما أردت بحثه في خصوص العلاقة بين المثقف والمجتمع، وهي الجهة المقدمية، لا التداعيات. ولكن تتميماً لهذا البحث سأتحدث في موضوع مستقل وبصورة مختصرة عن الأخلاقيات النظرية والعملية التي يفترض ان تلازم المثقف أثناء اقتحامه لمجالات العمل الثقافي والاجتماعي.

أخلاقيات المثقف

العمل الثقافي والاجتماعي إما أن يكون مستقيماً أو لا يكون، إذ العبرة ليس في ذات العمل، وإنما في حسنه، فما الحاجة إلى كثرة العمل إذا لم يؤد إلا إلى مضاعفة سلبيات المجتمع وتأزيم قضاياه. ان كثيراً من الأعمال والمشاريع الاجتماعية والثقافية، تصل في بعض الأحيان إلى مستوى من السلبية، بحيث لو يُستفتى المجتمع في بقائها وعدمه لا يختار غير العدم، وذلك لما لها من دور في اضافة أزمات وعقد داخل المجتمع.

والضابطة الأساسية في كل ذلك، توافر كل مستلزمات العمل الأخلاقية العامة والخاصة. فإذا ما لازم كل مشروع أخلاقه وآدابه، فإنه لا محالة سيصبح نقطة إيجابية في صالح المجتمع، وسيتمكن من تحقيق بعض أهدافه، أو لا أقل سيخلق حالة إيجابية حسنة في محيطه، بعكس ما إذا افتقد المشروع لتلك الأخلاق، فإنه حتى وإن أنتج العديد من الأعمال والأفكار، ستكون له مساوىء ضارة جداً بالمجتمع.

لذا فإن أي دعوة للمشاركة في العمل الاجتماعي، لابد أن تضع في حسابها مثل هذه المستلزمات، ومنها الدعوة لمشاركة المثقف. فالساحة الثقافية والاجتماعية لاشك أنها متعطشة لرؤية المثقف متفاعلاً في أوساطها، لكن لا يعني أي تفاعل حتى وان افتقد إلى شروطه الأخلاقية، لأن انعدامه آنئذ خير من وجوده، وإنما التفاعل الذي يرافقه كل ما يستلزم من أخلاق وآداب، وذلك حتى لا تكون مشاركته مرضاً يضاف إلى سائر الأمراض المستعصية في المجتمع، ولكن علاجاً يضاف إلى غيره من الأدوية المساهمة في القضاء على أمراض المجتمع أو التقليل من مستواها.

فما هي أخلاقيات المثقف المقصودة إذاً؟

إن لهذه الأخلاقيات وجهتين، فهي تارة تكون عامة، وأعني بها أخلاقيات أو شروط العمل الاجتماعي والثقافي الموضوعية، وتارة تكون خاصة، وهي عبارة عن السلوكيات التي يحسن بالمثقف التحلي بها أثناء ممارسته لعمله. فأما العامة، فأهما ثلاثة أمور:

أولاً: وضوح المنهج والتوجه.

من أين يريد أن ينطلق المثقف في مشروعه، ولماذا، وإلى أين يريد أن يصل، وما هي أدواته العملية، ومسلماته الأولية. هذه التساؤلات هي التي تأتلف لتكوّن منهجاً للعمل. ولذا لابد من وضوحها حتى تكون مشاركته علمية، وتبتعد عن الضبابية.

ففي بعض الأحيان يكون للمثقف أو غيره مشروعاً اجتماعياً أو ثقافياً، لكنه معتم وضبابي، بسبب عدم الوضوح في مبادئه، أو لأنه جاء كرد فعل سلبي سريع على بعض المؤاخذات الاجتماعية. وما يحدث في هذه الحال هو تلكؤ هذا المشروع في مسيرته وتعثره بين الحين والآخر، مما يجعله يدور في حلقة فارغة لا يدري إلى أين يريد الوصول. وهذا فعلاً ما يلحظ أثناء قراءة تجارب بعض المشاريع السياسية أو الاصلاحية التي كان لها صوت في مناطقها. حيث تجد انها تصل إلى منطقة عملية وتتوقف أو تنتهي، أو تقع في حيرة لا تعرف هل تتقدم أم تتأخر، والسبب في ذلك عدم وضوح المنهج والمنطلقات.

إذ لو كان المنهج مبوّباً وواضحاً، فإن كل ما يحدث من منعطفات في الساحة وتحولات لا يمكن أن تؤثر سلباً على المشروع بأن يتوقف أو يتلكأ، إذ وضوحه سيمكّن أصحابه من الالتفاف على كل المفاجآت غير المتوقعة. وذلك بعكس ما لو كان المنهج غير واضح وسار المشروع في المجتمع عفوياً فإن أي تحوّل يمكن أن يغيّر اتجاهه أو يوقعه في حيرة. ومن لطيف القول هنا ان قائداً لمشروع اصلاحي سئل مرة حين حدثت في الساحة السياسية انعطافة كبرى، عن خطتهم القادمة وماذا سيفعلون، قال وقد بدت عليه الحيرة والتشاؤم: والله لا أدري. وكأنه ينتظر ان تجود عليه الساحة بشيء. هذه المقولة «والله لا أدري» لا يمكن صدورها من قبل قائد، لو كان منهجه واضحاً وغير عفوي، لكن لانه من البداية لم يبوّب منهجه ولم يعرف من أين وإلى أين وقع في مثل هذه الحيرة.

إذاً فما ينتظر من المثقف هو مشروع واضح المعالم فصيح المنهج غير ضبابي. وأعتقد أن كل ما يحتاجه المثقف من مستلزمات كي يتمكن من تسطير منهج واضح، متوفر وبكثافة. وأولى ذلك التجارب العملية الاصلاحية الكثيرة التي حدثت أمام عينيه. فلو لم يكن هناك تجارب صريحة وواضحة ـ كما كان ذلك بالنسبة لكثير من المشاريع الابتدائية ـ، لأمكن ايجاد عذر لكل تلكؤ يطرأ على المنهج العملي، أما وقد امتلأت الساحة اليوم بالتجارب العديدة والقوية، فلذلك أمكن للمثقف ان يستقي منها عبراً ويستفيد من نجاحاتها وفشلها في تكوين مشروعه المستقبلي.

ثانياً: التحوّل إلى المؤسساتية.

إن من أشد ما يؤخذ على المثقف في عمله، نزوعه المستمر نحو الفردية، اما لكثرة إشكالاته حيث انه لا يرضى عن شيء ولا حتى عن نفسه، فيبقى لوحده ويدور في حلقته، أو لتوقف طموحه عند حد النقد للموجود فقط، اما ان يتحرك هو لتشكيل بديل مناسب فهذا غير وارد. أو لأمور أخرى غير ذلك لا تعنينا في هذه العجالة. لكن الفردية منهج غير مجدٍ في عالم اليوم، الذي يمتلىء بالأعمال الفردية وتكثر فيه النقودات وتقل فيه البدائل. فالساحة الثقافية والاجتماعية اليوم ليست في حاجة لمن يتخصص في النقد المطلق، وإنما هي بحاجة إلى مشاريع حية، وان كانت ثمة نقود فلابد ان تكون منطلقة من أصحاب تلك المشاريع لأنها آنئذ لن تكون خيالية وإنما أقرب إلى الواقع والحقيقة الاجتماعية.

لذا أقول بأن المثقف بحاجة اليوم ـ كي يكون أكثر عملية ـ إلى التحوّل والانتقال من أسلوب العمل الفردي الذي يتوقف عند حدود النقد، إلى أسلوب العمل المؤسساتي الجمعي الذي يجعل المثقف في زحمة العمل والانتاج، وبالتالي الإيجابية وليس السلبية.

وأعني بهذا التحول نحو المؤسساتية، الاندماج ضمن مشاريع جمعية اجتماعية أو ثقافية، تحمل أهدافاً واضحة. بحيث يُفرغ المثقف طاقاته من خلال تلك المشروعات الجمعية في سبيل تحقيق تلك الأهداف المشتركة. وذلك لاشك يعود بالنفع الكبير على المثقف نفسه حيث يجد لكفاءته إطاراً يستوعبه وينشطه، فتتحول كفاءاته إلى مشاريع ترفع من شأنه وتحل مشاكله. ولا يخفى هنا بأن هذا التحوّل من المثقف يحتاج إلى تجرّد عن كثير من ذاتياته ـ والتي دائماً ما تكون العائق الأساسي الذي يحول دون انتاجه

وتفاعله مع من حوله ـ، إذ لو أراد كل إنسان ان يعمل وفق تصوراته الشخصية ولا يتنازل عن شيء منها، لما أمكن انجاب أي مشروع جمعي على مستوى الساحة.

ثالثاً: التكيف مع سائر الوجودات.

لا يصح من المثقف ان يقول اما أن أعمل بمنهجي وفكري أو لا أعمل، لا لعدم صحته كمنهج فقط، وإنما لأنه مستحيل التحقق، لأن كل إنسان في الساحة العملية يمكن أن يقول ذلك. فلأن هذا المنهج غير صحيح، إذاً لابد من التوافق والتلاقي مع سائر المشروعات القائمة في المحيط الذي يعمل فيه المثقف. ولا أقصد بذلك التوافق المطلق معها، بأن يقبل بكل رؤاها ومناهجها، وإنما التوافق النسبي الذي يسمح له بأن يتحفظ على كل ذلك، لكن بحيث لا يقوده تحفظه ذاك إلى تشنيج الأجواء وخلق العداوات وقطع الصلات. وإنما يُخصّ بذلك المثقف، لأنه يتمتع بوعي ونضج يساعده على اتخاذ مثل هذه المواقف الإيجابية، والتشجيع عليها، وبالتالي الحد من التشنجات التي عادة ما تكون وليدة الأجواء المتخلفة القليلة الوعي.

هذه بعض الخلقيات العامة المتصلة بشروط العمل الثقافي الاجتماعي، وأما الخلقيات الخاصة، فيمكن تركيزها في أمور:

١ ـ فك العزلة الشخصية والتعايش مع المجتمع بتواضع تام. وقد سبق الإشارة إلى ذلك، لكن أجلى مصاديقه هنا التواجد في وسط المحافل الاجتماعية، وكسر القطيعة المتعمدة معها. وعلى رأسها المحافل السعيدة كالأفراح والأعراس وغيرها، والحزينة كالتأبينات وأشباهها وسائر المناسبات، لأن ذلك نوع من المواساة، والآداب الاجتماعية، والمثقف بصفته داعياً ونموذجاً طيباً في داخل المجتمع هو أول من ينبغي له مراعاة مثل هذه الآداب، بل من المفروض ان لا يُنَبَّه إليها أساساً لأنها من المسلمات.

وحتى نكون أكثر صراحة نقول ان المثقف في مثل هذه الخلقية، يحتاج إلى رفع حاجز التكبر والاستصغار من قدر الغير، لأن هذا الحاجز هو الخلفية وراء ابتعاده عن مثل هذه المحافل. والمثقف حقيقة ينبغي أن لا يُبتلى بمثل هذه الصفات المذمومة. فقد ورد في الأثر عن الإمام الباقر (ع) قال: «ما دخل قلب امرء شيء من الكبر إلاّ نقص من

عقله مثل ما دخله من ذلك، قلّ ذلك أو كثر»[٢٨]. وقال الإمام علي ابن أبي طالب (ع): «لا يتكبر إلاّ وضيع خامل»[٢٩].

٢ ـ هدوء المزاج في التعاطي مع إشكاليات المجتمع. فلا يخفى ان المجتمع لا تنقصه الأخطاء والاشتباهات، لكن مع ذلك هو يحتاج إلى قلب كبير يستوعبه ولا يتعجل على اصلاحه، بل ولا يضخم إشكالاته ونواقصه. تماماً كما كان رسول الله (ص)، حيث أصبح قلباً مستوعباً لكل إشكالات مجتمعه، حتى وصفه الله سبحانه وتعالى بقوله: «لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك»[٣٠]. ومفادها ان الرسول (ص) لم يكن فظاً ولا غليظ القلب وإنما كان بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً لقوله تعالى: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»[٣١].

وهكذا ينبغي أن يكون المثقف حين يهم بالتعاطي مع مجتمعه ثقافياً أو حتى اجتماعياً، وذلك جزء من أخلاق العلم. فقد ورد عن الرسول (ص) انه قال: «والذي نفسي بيده ما جمع شيء إلى شيء أفضل من حلم إلى علم»[٣٢]. وقال الامام «علي» (ع): «خفض الجناح زينة العلم»[٣٣].

«تواضعوا لمن تعلموا منه العلم ولمن تعلمونه، ولا تكونوا من جبابرة العلماء فلا يقوم بجهلكم علمكم»[٣٤].

٣ ـ احترام فكر الغير. وذلك حتى وان لم يستسغ له، فإن عليه أن يتعامل معه باحترام، كما يريد أن يُتعامل معه ـ فكل فكرة تنتشر في الأجواء الاجتماعية، أو كل عقيدة، إذا لم تتجاوز الحدود العقلية، ينبغي أن تُقابل بالاحترام والتقدير. ويُقال ذلك

---

(٢٨) بحار الأنوار، ج٧٨،، ص١٨٦.
(٢٩) ميزان الحكمة، ج٨، ص٣١١.
(٣٠) سورة آل عمران/ ١٥٩.
(٣١) سورة التوبة/ ١٢٨.
(٣٢) بحار الأنوار، ج٢، ص٤٦.
(٣٣) بحار الأنوار، ج٧٨، ص٨٠.
(٣٤) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٨٦.

للمثقف مع أنه متقدم خطوات عن غيره في هذا الشأن، لأنه متجاوز لمشكلة التكفير، وهي نقطة تحسب له، إذ قلّما نجد مثقفاً تصدر منه كلمة أو موقف ينم عن هذه المشكلة الخطيرة. لكنه في بعض الأحيان يُبتلى بداء الاستخفاف، فينظر إلى أن فرداً ما لا يفهم وآخر سطحي وثالث كذا وكذا. وهذا لاشك ضرب من ضروب العجب والغرور، الذي يفترض من إنسان واعٍ ومتفتح كالمثقف ان يتجنبه ويتخلص منه. يقول رسول الله (ص): «من قال: أنا عالم فهو جاهل»[٣٥].

إلى هنا أكتفي وإلا فإن هناك الكثير من المسائل الخلقية التي تدخل ضمن هذا السياق، وإنما رمزتُ إلى هذه فقط لأنها في رأيي محل ابتلاء المثقف. ولم أذكرها إلا تنويهاً فقط وإلا فالبحث فيها مسهب جداً خاصة لو أردنا معالجة جزئياته.

---

(٣٥) ميزان الحكمة، ج٦، ص٤٩٧.

الفصل الثالث

الفقيه والمثقف:
نقد العلاقة وضرورة التواصل

الفقيه والمثقف:
نقد العلاقة وضرورة التواصل

تكتنف حياة المثقف عدة مسائل حرجة، تنشأ بفعل تعاطيه المستمر مع الشأن الثقافي والاجتماعي، وأي دراسة تهتم بالمثقف، ينبغي لها أن تسلط الضوء على تلك المسائل، لصناعة هيئة مناسبة ترفعها عن حد الحرج، وتضعها في موقعها الطبيعي.

وجدلية العلاقة بين المثقف والفقيه من أكثر المسائل حرجية في حياة المثقف، لذا وقع عليها الاختيار لتكون نموذجاً تطبيقياً متمماً لغرض هذا الكتاب. فما هي صورة الأشكال الحقيقية في هذه العلاقة؟ وهل يمكن تطبيعها ورفع الحرج عنها؟

تمهيد أول: إشكالية العلاقة في الغرب

قد يصح لنا الادعاء ـ ولو بعنوان التسامح ـ بأن التضاد الفعلي بين الفقيه والمثقف إنما قفز إلى السطح في نهايات العصر الوسيط في أوروبا، خاصة عندما بدأ نجم النهضة يشع هناك، مشكلاً ـ التضاد ـ رد فعل على مجموعة الآثار السلبية التي منيت بها الحركة الثقافية جرّاء الفعل المتعسف الذي دأبت الكنيسة على ممارسته. فقد مارس اللاهوتيون المنتسبون للكنيسة أساليب هي في غاية الاستبداد، مما سبب في عرقلة حركة الإبداع الفكري وتكبيل العقل بقيود تحت زعم أنها دينية. وأمام هذه السلطة الفكرية المطلقة التي صنعتها الكنيسة للفقيه، برز المثقف ليصبح معارضة علمية تطالب بحرية التفكير وتعبّر عن استيائها الشديد من المنهجية التي يتعامل على أساسها رجال الكنيسة.

ولو أمعنا النظر في تصريحات بعض المشتغلين بالثقافة في أوروبا في العصور

الوسطى لاتضح لنا هذا الأمر جلياً. فخذ مثلاً «ادلار دي باث» وهو واحد من الفلاسفة الغربيين الذين اشتغلوا بالترجمة من العربية إلى اللاتينية، سأله ذات مرة رجل ينتمي إلى الكنيسة أن يدخل معه في مناقشة حول الحيوانات فأجابه بالقول: من الصعب عليّ أن أتحدث معك عن الحيوانات، فأنا تعلمت في الواقع من أستاتذتي العرب اتخاذ العقل هادياً ومرشداً، في حين أنك قانع بالخضوع لسلطة مخرّفة (الكنيسة) خضوع أسر وعبودية. وهل هناك من اسم آخر يمكن إطلاقه على تلك السلطة سوى أنها قيود وأغلال؟ فكما ان الحيوانات البلهاء تقاد بواسطة حبل، ولا تعرف إلى أين ولا لماذا هي مقتادة، وتقنع بمسايرة الحبل الذي يجرّها، فكذلك الأغلبية منكم إنها سجينة انقياد حيواني مكتوفة مستسلمة لمعتقدات خطيرة تفرضها سلطة الكتاب(١).

أما «بيير ايبلار» أحد الوجوه الثقافية في القرن الثاني عشر، فقد كان يتأوّه وهو يتحدث عن تذمره من السلطة الفكرية للكنيسة قائلاً: «الله يعلم كم مرة فكرتُ، تحت ضغط يأسٍ عميق، في الرحيل عن الأرض المسيحية والعبور نحو الوثنيين (يقصد المسلمين) للعيش هناك في سلام، دافعاً الجزية لأعيش مسيحياً بين أعداء المسيح»(٢).

وبفعل هذا الاستياء العارم الذي اجتاح أوروبا، كثرت النداءات التي تدفع باتجاه الديمقراطية، حتى بلغ عدد ما أُلّف من كتب في هذا الشأن الألفين، كلها تطالب بحرية التفكير والتعبير عن الرأي. وبهذا أصبح المثقف يشكل جبهة موازية لجبهة الفقيه ويحمل آراء وتصورات مناهضة له.

تمهيد ثانٍ: اشكالية العلاقة في العالم الإسلامي

من تلك اللحظة التاريخية ـ نهايات العصر الأوروبي الوسيط ـ يمكن ان نلحظ الفرز بمفهومه الواسع بين الفقيه والمثقف في الساحة العلمية، أما قبل ذلك فيصعب تشخيص التمايز بينهما، حتى لو قيل بأن هذا التمايز قديماً قدم الفلسفة، حيث ان الفيلسوف بصفته مثقفاً يسير بشكل طبيعي في خط موازٍ لخط الفقيه، على اعتبار أن

---

(١) الحلقة الثالثة من دراسة للدكتور محمد عابد الجابري بعنوان المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، نشرت في صحيفة الشرق الأوسط، عدد ٥٩١١ تاريخ ١٩٩٥/٢/٣م.

(٢) نفس المصدر..

الأول يشكل جانب المعارضة لما يعتمده من منهج النقد والذي يعني التمرد على كل ما يصل إليه من أفكار، بخلاف الثاني فهو يشكل جانب السلطة الفكرية معتمداً منهجاً يقوم على أساس التسليم والايمان[٣]. وبهذا يمكن تصنيف فيلسوف العراق أبو اسحاق الكندي على انه نموذج المثقف الذي يباين خط الفقهاء، حيث انه نظر بعينٍ ناقدة لبعض المسلّمات الدينية، بل قاده تمرده الفكري للسعي إلى نقد القرآن من خلال البحث في تناقضاته ـ كما كان يتبنى في مرحلة من مراحل حياته العلمية ـ، مما وضعه في خط موازٍ لخط الفقهاء الذي كان يرأس بعض تياراته الإمام الحسن بن علي العسكري (ع)[٤].

ان هذا التصنيف غير واضح بناءً على ان جميع التيارات الفكرية التي كانت سائدة في القرن الثالث الهجري، كلها ولدت من الرحم الديني ومحسوبة عليه، والاختلاف في منهج النظر إلى الحقائق والأفكار الدينية لا ينهض مبرراً يُعتمد في عملية التصنيف تلك.

تماماً كما لا يمكن التصنيف بناءً على التمايز الذي كان مألوفاً في العصور الإسلامية الأولى بين أهل الرأي ـ العراق ـ وأهل الحديث ـ المدينة ـ، ولا على ما كان سائداً في الدائرة الشيعية من الاختلاف بين المحدثين ـ الأخبار ـ والأصوليين. ومثله أيضاً التمايز بين التيارات الاعتزالية وبقية الفقهاء المسلمين، فقد رأى بعض المفكرين

(٣) من جملة من بنى على هذا الرأي «جلال آل أحمد» المفكر الايراني، المنحدر من عائلة علمائية، الذي بدأ حياته ماركسياً ثم انقلب عليها، فهو قد «بشّر بأطروحة مؤدّاها القول بالتعارض المطلق بين الوسطين الديني والثقافي، فالإنسان في مفترق طريق، بين أن يكون متديناً ويعزف عن الثقافة، وبين أن يكون مثقفاً ويعزف عن الدين! والجذر الفلسفي الذي تقوم عليه رؤية آل أحمد ان التدين يقوم على اساس الطاعة والتعبّد، فيما يقوم الميل الثقافي للمثقف على أساس النقد والتمرد على ما هو موجود.

ومن جميل تعابيره في هذا المضمار ان فئتين لا يسعهما أبداً أن تكونا من فئات المثقفين، هما: العلماء الدينيون والعسكريون، لكون حياة العالم الديني تقوم على التعبّد، فيما تقوم حياة العسكري على الانضباط والطاعة، والتعبد والطاعة هما ـ برأيه ـ يقعان في القطب المعارض للروح النقدية التي يتحلى بها المثقف». مجلة «قضايا إسلامية» العدد الرابع ١٩٩٧م. ص٢٣١ كما ان الدكتور زكي نجيب محمود أسس رأياً قريباً من هذا.. كما هو ملاحظ في كتابه «في تحديث الثقافة العربية».

(٤) يراجع تفصيل حادثة كان الإمام العسكري (ع) والكندي طرفيها، في مسند الإمام العسكري، لعزيز الله العطاردي، ص٣٣٧.

المعاصرين كالدكتور «محمد عابد الجابري» بأن خط الاعتزال كان يمثل جانب المثقف في الساحة العلمية الاعتزالية والذي تجلى في خطوط ثلاثة كان أولها متمثلاً في الأصحاب الذين رفضوا ان يتخذوا موقفاً عملياً منحازاً لعلي (ع) أو لمعاوية في الصراع الذي دار بينهما، واعتزلوا الفريقين دون أن يكفروهما، وكان على رأسهم سعد بن أبي وقاص. وثانيهما تمثل في من لم يستسغ صلح الامام الحسن (ع) مع معاوية فقرروا اعتزال الصراع والاهتمام بالعلم والعبادة. وأما الخط الثالث فكان على رأسه واصل بن عطاء الذي اعتزل درس الحسن البصري بعد أن أعلن رأياً عقيدياً يتعلق بمرتكب الكبيرة ـ هل هو كافر أم مؤمن ـ وقال: إنما هو في منزلة بين المنزلتين. بعد أن عرض الجابري هذه الخطوط قال: تلك هي المناسبات التي حفظها لنا التاريخ لتكون شاهداً على ميلاد هذا الجيل الأول من المثقفين العرب المسلمين الذين اعتزلوا الفتنة والاقتتال وتوقفوا عن مناصرة هذا الطرف أو ذاك (الإمام علي، معاوية، الخوارج) ولكن لا ليدخلوا بيوتهم ويلزموا حياداً سلبياً غير مبالين بواقع الأمة ومصيرها، بل بالعكس لقد رأوا وفهموا أن الحرب لم تكن حرباً نظيفة، لم تكن جهاداً في سبيل الله ـ سبحانه وتعالى ـ، بل لقد رأوا فيها حرباً غير مشروعة تحركها القبيلة من أجل الغنيمة، ويذكيها التطرف في القول والغلو في الدين وتكفير كل طرف الطرف الآخر.. أما هؤلاء المثقفون فلم يكونوا مناصرين لأي حزب من هذه الأحزاب، بل كانوا معارضين لها لا بوصفهم حزباً بل كأفراد، كمتكلمين. لقد كان كل واحد منهم صاحب رأي ومقالة(٥).

ان جميع هذه التمايزات رغم عمقها إلا أنها لا تشكل أساساً دقيقاً يصنف المشتغلين بالعلم إلى جبهتين، جبهة الفقيه وجبهة المثقف. وغاية ما يقال هنا ان ما ظهر من تمايز بين العلماء في العصور الإسلامية الأولى والمتأخرة لا يعدو كونه اختلافاً في منهج النظر إلى الحقائق، ولهذا فإن اصطلاح الفقيه يشمل الكل، كما ان مصطلح المثقف يمكن ان يطلق عليهم بأجمعهم، فالمثقف هو الفقيه والفقيه هو المثقف.

هذا ما يمكن أن نسلّم به في هذا الموضوع. ولكن بعد اتساع العلوم وتعدد التخصصات وقبل ذلك تنوّع مصادر العلم والمعرفة ـ حوزة ومدرسة وجامعة ومعهد ـ

---

(٥) الحلقة السادسة للدكتور الجابري المشار إليها في هامش رقم (١)، الشرق الأوسط عدد ٥٩١٤، تاريخ ٦/ ١٩٩٥/٢م.

أخذ يتجلى شيء من التمايز، فهناك المتخصص في العلوم الدينية البحتة التي تتصل باستنباط الحكم الشرعي، وهناك التخصص في العلوم الاجتماعية والطبيعية أو غير ذلك. ومن هنا اتضح الفرق بين مصطلح الفقيه ومصطلح المثقف، ليس على أساس أن الأول لا يُعد مثقفاً بالمعنى العام، ولا أن الثاني لا يحسب على الأطر والثقافة الدينية، وإنما جاءت استخداماتهما تسامحاً ليدل كل منهما على شيء محدد، فالفقيه كلمة تدل على المشتغل بعلم الاستنباط الشرعي، وكلمة المثقف تدل على العديد من التخصصات ما عدا الفقه.

من أين بدأ التعارض؟

إلى هنا لا يظهر في الموضوع أي تضاد، إلا أن الإشكال بدأ يظهر إلى السطح، حين أخذ التعارض بين الفقيه والمثقف الذي حدث في الغرب يلقي بظلاله على العالم الإسلامي، وذلك بتوسط المفكرين المسيحيين العرب أمثال «شبلي شميل» و«فرح أنطون»، الذين تفاعلوا مع فكرة الفصل بين الدين والدنيا، حتى اعتبر بعضهم ان العلم هو الدين الجديد لإنسان هذا اليوم. وبسبب الأجواء الفكرية الجديدة التي أشاعها أمثال هؤلاء بدأت الساحة الفكرية الإسلامية تنفعل بالأطروحات القادمة من الغرب حتى نشأ تيار أُطلق عليه فيما بعد تيار التغريب وسار فيه كثيرون من بينهم (طه حسين ومحمود عزمي وسلامة موسى واسماعيل أدهم وعبد العزيز فهمي)[٦]. ـ هذا على المستوى العربي، وعلى المستوى الايراني كان مثل ذلك تماماً[٧] ـ.

وهنا بدأ التضاد يتعمق في الساحة الثقافية الإسلامية، لكن ما السبب في ذلك؟

ان النهضة الثقافية في الغرب التي تأثرت بها بعض النخب الثقافية المسيحية

---

(٦) تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي.. الدكتور محمد جابر الأنصاري، ص٦٣، نقله عن المعارك الأدبية لأنور الجندي ص٥.

(٧) فقد حاولت النخبة المثقفة في ايران التي تكوّنت ككتلة نخبوية في النصف الثاني من العهد القاجاري، وترسخت مكانتها أواخره ان تكون صدى وامتداداً للنخبة المتنورة ـ نسبة إلى ما يطلق عليه بعصر الأنوار ـ في أوروبا.. وكأن على رأسهم السيد حسن تقي زاده، وملكم خان، وكسروي، وفتح علي آخوندزاده، وعبد الرحيم طالبوف، وزين العابدين مراغئي، وأبو القاسم لاهوتي. «مجلة قضايا إسلامية» العدد الرابع ١٩٩٧م ص٢٢٦-٢٢٩.

والإسلامية في العالم العربي رفعت شعار العلمنة، وهو ما يعني الفصل بين الدين والدنيا، وهذا هو العمق الفكري الذي بدأ يثير حفيظة الفقهاء. ففي استنتاج للدكتور «محمد جابر الأنصاري» في دراسة نشرت له في مجلة «الاجتهاد» حول الفكر المسيحي العربي قال: ان النهضة الأوروبية الحديثة مثلت نقضاً خطيراً للتوفيقية المسيحية بترسيخ مبدأ الفصل النهائي والحاسم بين الدين والحياة العامة واقصاء التوجيه المسيحي تدريجياً عن تياراتها، وإعلاء شأن العقل بجذوره الإغريقية غير المسيحية فوق اعتبار الايمان واتخاذه المعيار الأول لتحديد الموقف من شؤون الاعتقاد والمعرفة والحضارة.

وعقّب على قوله هذا بأن هذه التحولات الحديثة في المسيحية الأوروبية تسرب تأثيرها إلى صلب التشكّل الفكري العربي المسيحي في بداية النهضة وما بعدها، فـ«تحت هذا التأثير الوافد نجد أول مفكرين مسيحيين مشرقيين في العصر الحديث وهما شبلي شميل وفرح أنطون، يخرجان على الإرث التوفيقي، ويسقطان العنصر الإيماني في معادلته لصالح العقل، ويتوجهان صوب أوروبا العلمانية التي شارفت الإلحاد وقتئذ، ليتأثر أولهما بالداروينية وما ولدته من فلسفة اجتماعية وكونية، وليعلن ان العلم هو الدين الجديد للإنسانية، وليقتفي ثانيهما الإرث العلماني شبه الإلحادي للثورة الفرنسية والاشتراكية الأوروبية في بدء تأثرها بالماركسية، مع تبنيه لموقف آرنست رينان من الدين من حيث هو ظاهرة بشرية تاريخية محددة بزمانها ومكانها»(٨).

ان هذا التعاطي العلماني مع الدين عند بعض المسيحيين العرب، أثار حفيظة المحافظين المسيحيين، مما أدى إلى نشوء تضارب عنيف بين الطرفين، وصفه عباس نجم في كتابه «الشعر العربي في المهجر» بردة فعل مضادة متطرفة حيث قال: هذا الانحياز في الفكر المسيحي المشرقي صوب قطب العقل الخالص أدى إلى ردة فعل مضادة متطرفة نحو القطب الآخر، على حساب الموازنة التوفيقية. فبعد أقل من عقدين من الزمن كانت المهجرية الشمالية تثور ضد العقل والعلمية والمادية والحضارة الحديثة بمجملها، وتبحث عن مصدر إيماني جديد هو مزيج من ارثها المسيحي والردة الإيمانية الجديدة في أوروبا وأمريكا. وقد مثلت الروحانية الصوفية لميخائيل نعيمة ذروة هذه

---

(٨) الفكر المسيحي العربي، د. محمد جابر الأنصاري، مجلة الاجتهاد، عدد ٣٢/٣١ ربيع وصيف ١٩٩٦م ص٨٦.

الثورة الإيمانية الجديدة التي لم ترتد ضد العقل وحده، بل ضد مبدأ التوفيق بين العقل والايمان أيضاً(٩).

ولم يقتصر هذا الأمر على الجانب المسيحي وإنما تعدّاه إلى الجانب الإسلامي، فقد ظهر تضاد واضح بين خط الفقاهة وخط الثقافة حين استأسد الفقهاء في مواجهة موجة التغريب التي قادها بعض المفكرين العرب، فـ«منذ نهاية الحرب العالمية الأولى ظهر تيار سلفي محافظ شديد العنف في هجومه على الغرب وعلى تيار التجديد التغريبي المناقض له، وهو التيار الذي أطلقت عليه الدراسات الأوروبية اسم ـ التيار الليبرالي ـ أو ـ العلماني ـ».

ولم يكن ثمة تفاعل إيجابي بين النقيضين، فلقد شهدت تلك الفترة (١٩٢٠ـ١٩٣٠) ـ بسبب وطأة الضغط الغربي الكياني الكاسح ـ صراعاً فكرياً بالغ الشدة قسّم رجال الأدب والفكر والدين إلى حزبين متناحرين، وأدّى إلى تصدّع الصيغة التوفيقية التي أقامها «محمد عبده» مطلع القرن. فبعد إلغاء الخلافة سنة (١٩٢٤) التي كانت تمثل رمزاً لوحدة كيان المنطقة ـ بغض النظر عن قيمته العملية ـ وبعد أن قسّم الغرب أجزاء الشرق العربي ومنع اقامة الكيان الجماعي البديل، وبعد أن ظهرت في الدويلات الوطنية الجديدة دعوات محلية متفرقة بعيدة عن روح الإسلام أو مناهضة له، انتشر لدى الأوساط السلفية والمحافظة شعور فادح بالخطر الشديد المهدد للكيان الإسلامي، ليس في إطاره السياسي فحسب، فهذا الإطار قد تم تدميره، وإنما في جوهر معتقداته وجوهر وجوده، وتمثل هذا الشعور الذي أصبح دفاعاً خائفاً عن الذات في عنف الهجوم الذي استثاره ـ مثلاً ـ صدور كتاب ـ الإسلام وأصول الحكم ـ لعلي عبد الرازق عام ١٩٢٥، أو كتاب ـ في الشعر الجاهلي ـ لطه حسين عام ١٩٢٦(١٠).

وحينها بدأ صراع الأضداد الذي كان يصل إلى درجة الانفصام على صعيد الفكر وفي حياة المجتمع خاصة في الفترة بين ١٩٢٠ـ١٩٣٠. فقد بلغت المعركة بين

---

(٩) المصدر نفسه ص٨٧.

(١٠) تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، ص٥٨. نقله عن الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، لمحمد حسين، ص٧٢ـ٨٢.

الفريقين ذروتها في أعقاب الحرب، فاتخذ كلٌّ منها أقسى الألفاظ وأعنف الأساليب في مواجهة الآخر. وشارك كل الناس ـ كتّاباً وقارئين ـ في هذا الجدل الحاد ينتظرون ما يطلع به اليوم الجديد من جديد(١١).

هكذا بدأ التضاد يتعمّق بين الفقيه المتأصّل والمثقف المتغرّب، ولكن في الدائرة الثقافية وفي حدود العلاقة بين الإسلام والعلمانية، ثم الإسلام والتغريب. وفيما بعد أخذ هذا التضاد شيئاً فشيئاً يتسع ليطال كل الشرائح الثقافية الموجودة في الساحة ولكن بشكل أقل عنفاً، إذ أن المسألة لم تعد مرتبطة فقط بالخوف على الدين من الوافد الغربي، وإنما ارتبط بعضها بحق المشاركة الثقافية والتطلع نحو التمكن الاجتماعي. أي أن الموضوع أصبح يتعلق بالموقعية الاجتماعية ـ وهو موضوع هذا البحث ـ، أن للفقيه كيانه الخاص وله مشروعه الثقافي والاجتماعي وبالتالي فهو يحتل حيزاً اجتماعياً، بل يمكن القول بأن الموقعية الاجتماعية التي يحتلها الفقيه هي بمثابة إرث تاريخي جاء مدعوماً بعديد من البنى والتصورات الدينية. وكذلك المثقف له كيان خاص وله مقوماته وتصوراته، وبالتالي فهو يبحث عن موقعه الطبيعي في الساحة الاجتماعية.

هذا من جانب ومن جانب آخر، ان التنظير الثقافي لم يعد مقتصراً على الفقيه المتخصص في علم الاستنباط الشرعي، وانما هو مجال مفتوح يمكن أن يساهم فيه كل المشتغلين بالثقافة والعلم(١٢).

لذلك كله يمكن القول أن هناك ثمة أرضية مهيأة لنشوء تزاحم بل تضاد بين الجبهتين، وإذا لم يوجه هذا التمايز الطبيعي بشكل علمي وواقعي فإنه قد يؤدي إلى خلخلة الوضع الاجتماعي واتساع التضاد بين شرائح المجتمع الواحد. لهذا لابد من دراسة العلاقة بين هاتين الجبهتين اللتين تشكلان العمق الاجتماعي الأبرز، في محاولة

---

(١١) المصدر نفسه، ص٥٩.

(١٢) نشرت صحيفة المسلمون في العدد ٥٩٨ تاريخ ١٩ يوليو ١٩٩٦م، تقريراً حول الفتوى التي أعلنها الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي عام المملكة العربية السعودية، حول عمل المرأة والتي قال فيها ان الدعوة إلى نزول المرأة في الميادين التي تخص الرجال أمر خطير على المجتمع الإسلامي.. وقد تضمّن هذا التقرير عرضاً لأبرز الآراء التي طرحها أحد المهتمين بالثقافة الإسلامية الكاتب فهمي هويدي في معرض نقده للفتوى.. من هذا التقرير يلحظ المتابع رغبة جامحة للمشاركة في التنظير الثقافي ليس في شكله العام فقط وإنما حتى في خصوصيته الدينية.

لايجاد صيغة اجتماعية ثقافية يتكامل فيها الطرفان.

وكمدخل لهذه الدراسة لابد أن نتوقف قليلاً لنقرر معنىً مفاهيمياً لمصطلحي الفقيه والمثقف بما يتناسب وموضوع هذا البحث، وذلك كي نضيّق الدائرة ونعرف من هو الفقيه الذي نتحدث عنه، ومن هو المثقف المقصود، وإلا فإن دائرة كلا المصطلحين واسعة جداً يمكن أن يدخل فيهما الكثير من العناصر والأصناف العلمية، في حين أننا نطمح إلى إيجاد علاقة إيجابية بين أصناف محددة من الطرفين لا أقل في المرحلة الراهنة.

فمن هو الفقيه؟ ومن هو المثقف؟

مفهوم الفقيه

في حقيقة الأمر هناك محوران أساسيان إذا اتّحدا فإنهما يشكلان باتحادهما الصورة الحقيقية للفقيه المثالي، الأول ثقافي والآخر اجتماعي. ففي المحور الثقافي يصبح الفقيه ذلك المتخصص بعلوم الدين وكل ما يمت بصلة لعملية الاستنباط ـ استنباط الحكم الشرعي ـ من علوم القرآن والحديث والفقه والأصول والمنطق وما إلى ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هو المنفتح على الحياة الثقافية بكل فصولها بالمستوى الذي يخدم مشروعه الثقافي الأساسي الذي يرتبط بعملية الاستنباط والتنظير الديني.

هذا من الوجهة الثقافية للفقيه، التي يظهر فيها أنه العالم المتخصص في الشريعة الإسلامية، المزاوج بين تخصصه هذا وما تنتجه الساحة الثقافية من نظريات في مختلف الحقول العلمية، خاصة المرتبط منها بمجال تخصصه، وذلك لأن التنظير الديني لا تتم فصوله إلا إذا واكب المهتم به ما يطرأ على الساحة من تحولات، بناءً على أن مهمة الفقيه الثقافية هي إنزال رأي وتصور ديني دقيق يرتبط بكل ما هو رائج في الساحة العلمية والاجتماعية.

فمهمة الفقيه الثقافية لا تنحصر في حكاية القديم في كل مرحلة زمنية، وإنما الاستفادة من القديم في تأصيل الجديد، ولهذا فإن الفقيه يظهر على انه المزاوج بين المعرفة التامة بقيم الدين وأصوله وبين المعرفة بالمستحدثات الثقافية، الأمر الذي يعطيه قدرة كافية على مخاطبة العصر مخاطبة قيمية. فالفقيه بالدرجة الأولى هو الذي يدرك كل شيء في الحياة وهو الذي يعرف نظرة الإسلام إلى جميع الموضوعات الدائرة في

الحياة. ولهذا فإن الكثير من علمائنا حرّموا تقليد المجتهد المتجزىء الذي يتمكن من استنباط الأحكام في باب من أبواب الفقه فقط[١٣].

وأما في المحور الاجتماعي فإن الفقيه يبرز بهيئة الرسول المتطلع لإحياء المجتمع وتطويره، الناظر لقضايا الناس بعين بصيرة، الذي يعتبر من أولى مسؤولياته التصدي لقضايا المجتمع والمطالبة بحقوقه. بمعنى أن الفقيه في حركته الاجتماعية يهتم بأمرين أولهما إحياء الإنسان وهو ما يعني تجذير العقيدة الدينية في وسط المجتمع، وثانيهما تحريك المجتمع نحو قضاياه الملحة وأهدافه النبيلة ورفع نواقصه الحضارية التي تعيق لديه الحركة وإبدالها بقيم النهوض والتقدم.

هكذا ننظر إلى الفقيه في دائرته الاجتماعية، فهو دافع للمجتمع نحو الدين ونحو الحضارة، ولهذا فهو يجسد دور الرسول ـ الاجتماعي ـ تماماً، وهو ما جاء صريحاً في هاتين الآيتين المباركتين من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم..﴾[١٤]. وقوله: ﴿ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم..﴾[١٥].

هذا هو الفقيه المقصود في هذا البحث، ويمكن هنا أن نعود إلى رأي بعض المفكرين المعاصرين المهتمين بشؤون الفقه لنلحظ تصويرهم المثالي لأطروحة الفقيه في المحورين الثقافي والاجتماعي. ففي كتابه «المعهد الإسلامي بين الأصالة والتطوير» يقول السيد «محمد تقي المدرسي»: الخط الأصيل للعلماء، هو ذلك الخط الذي ذكرت الأمثال عليه من تاريخنا الحديث، وعلى الدعاة إلى الله تعالى وطلبة العلوم الدينية وكل من يبحث عن الطريق الصحيح للإسلام أن يتبعوا هذا الخط من العلماء بالإضافة إلى تعبئة طاقاتهم الجسدية في سبيل الدعوة إلى الدين واستنفار طاقاتهم الفكرية، فلتشمل إذن معلوماتهم جميع الحقول الحياتية والمعرفية، وليكونوا جنوداً في جميع الميادين[١٦]».

وكذلك السيد «محمد حسين فضل الله» في دراسة له حول الفقيه، يقرر نفس

---

(١٣) المعهد الإسلامي بين الأصالة والتطوير، السيد محمد تقي المدرسي، ص٧١.
(١٤) سورة الأنفال/ ٢٤.
(١٥) سورة الأعراف/ ١٥٧.
(١٦) المعهد الإسلامي بين الأصالة والتطوير، السيد محمد تقي المدرسي، ص٧٢.

النتيجة حيث يقول: «ينطلق دور الفقيه ليكون دور النبي باعتباره الحامل لرسالته، الأمين عليها على هدى الحديث الشريف المأثور ـ العلماء ورثة الأنبياء، والعلماء أمناء الرسل ـ، فإذا كانوا ورثة الأنبياء فلابد لهم من أن يتحركوا على مستوى الدعوة والحكم والجهاد والحركة في خط الإنسان والحياة. وإذا كانوا الأمناء للرسل، فلابد لهم أن يكونوا الحافظين لرسالتهم ولأمتهم، السائرين في دروبهم، الحارسين لمواقعهم، الثابتين في مواقفهم ومواقعهم. وهكذا يكون الفقه النافذة التي يطل الفقهاء من خلالها على الواقع كله والإنسان كله، ولن يكن الفقه مجرد ثقافة في الحكم الشرعي، بل يمتد إلى أن يكون ثقافة في الإسلام كله عقيدة وشريعة ومنهجاً وهدفاً على خط النظرية، وحركة وجهاداً ودعوة وسلطة على خط التنفيذ والامتداد في الحياة»[١٧].

مفهوم المثقف

كما ان للفقيه أبعاداً حين تتحد تكوّن شخصيته وحقيقته، فالمثقف كذلك، إذ أن هناك بعدين حين يتحدا يكوّنا حقيقة ما يصطلح عليه بالذات المثقفة ـ المثقف ـ، أحدهما ثقافي والآخر اجتماعي.

ففي البعد الأول ـ أعني الثقافي ـ نجد المثقف صديقاً حميماً للعلم والمعرفة متابعاً للحركة الثقافية، أما على سبيل التخصص القهري، حيث يمتهن الثقافة في ضلع من ضلوعها كعلم الاجتماع أو التاريخ أو الفلسفة أو النفس وما أشبه، أو على سبيل الاهتمام الطوعي، كما هو شأن العديد من المهتمين بالثقافة المراقبين لحركتها وتطورها. وسواء كان هذا أو ذاك، فإن غاية ما هناك أننا نتصور المثقف في البعد الثقافي على أنه الرجل المحب للمعرفة بالقدر الذي يعطيه بروزاً معرفياً بين الملأ، ويهبه قدرة على العطاء، أي التعليم والإفادة.

وأما في البعد الثاني فلا يُرى المثقف إلا مساهماً بصورة فعلية في بناء المجتمع ومتصدياً لمعالجة أمراضه المستعصية، وبالتالي فهو المتداخل مع الناس المتأمل في قضاياهم بروح مجدّة، وبهذا يخرج من الدائرة التي نحن بصددها حبيس المكتبة

(١٧) من دراسة بعنوان «الفقيه والمثقف» نشرت للسيد محمد حسين فضل الله في مجلة المنطلق، عدد ٩٩ شعبان/ رمضان ١٤١٣م.

والأرشيف، فهذا الصنف حتى لو أطلقنا عليه عنوان المثقف ـ تسامحاً ـ إلا أنه منعدم التأثير الاجتماعي، فهو مثقف مع نفسه لا مع الناس، وبالتالي فليس هناك ثمة ضرورة لبحث العلاقة بينه وبين الفقيه، لأن التجاذب والتنافر بينهما إنما يقع على السطح الاجتماعي.

هذا هو المثقف، وذاك هو الفقيه، اللذان نحن بصدد التحدث عن طبيعة العلاقة بينهما.

الفقيه والمثقف اية علاقة؟

انطلاقاً من ذلك التحديد المفاهيمي نستطيع أن نقرر بأن دراسة العلاقة بين الفقيه والمثقف على أساس الجدل القائم بين الأصالة والحداثة دراسة غير واقعية، لأن تصوير الفقيه على أنه ذلك الرجل المنغلق على التراث البعيد عن الحياة والواقع، تصوير فيه شيء من الظلم، كما أن إظهار المثقف على أنه الرجل المستغرق في الحداثة وبالتالي فهو رجل لا ديني وأبعد ما يكون عن الأصالة، تصوير مغلوط وغير منصف.

فقد نظر البعض إلى الطرفين بهذه الطريقة، مطلقاً على الفقيه مسمى التراثي، وعلى المثقف مسمى الحداثي. ففي دراسة للكاتب اللبناني كرم الحلو حول التراث والحداثة قال: إن التراثيين يرفضون الخروج من عالمهم التراثي، فقد أقفلوا أبوابهم بإحكام كي لا يتسرب إليه أي شعاع من شعاعات الحداثة، حتى إذا داهمهم ناموس التطوّر والتحوّل والتغيير لم يجدوا ما يواجهونه به سوى التوفيق والتلفيق، أي محاولة تمثّله من داخل التراث، فالتوفيق والتلفيق ما هما في الحقيقة إلا رفض ضمني لتجاوز التراث. في مقابل هؤلاء استغرق الحداثيون في خطابهم الاستئصالي للتراث إلى حد إنكار كل إنجازات التاريخ العربي والحضارة العربية(١٨).

إن هذه النظرة غير منصفة، فلا الفقيه محتجب عن الحداثة ولا المثقف مستغرق فيها، وإنما الأول يتعامل مع العصر من خلال قيمه ويفهم المعارف المستحدثة ويتعامل معها في حدود ثوابته، وبحكم مسؤوليته الدينية فإنه يعتبر نفسه درعاً للشريعة، يدفع عنها كل ما يضرها أو يشوّهها، وهذا ليس رفضاً للحداثة. وكذلك الثاني ـ حسب

---

(١٨) صحيفة الحياة، عدد ١٢٢٣١، تاريخ ٢١ اغسطس ١٩٩٦م.

تحديدنا له ـ فإنه لا يعتبر المحاكمة القيمية للأفكار كفراً، وإنما قد لا يجد نفسه مسؤولاً عن ذلك بحكم تخصصه، وهذا لا يعني الاستغراق في الحداثة.

وبهذا فإن ما يبقى موضوعاً للتضاد بين الفقيه والمثقف، ما يدور مدار المشروع الاجتماعي، من طبيعة التعاطي مع المجتمع ونمط الخطاب الثقافي. وكي يتضح الإشكال فلابد أن نتعرض لمفرداته عند الطرفين، من خلال تصوير مؤاخذات الفقيه على المثقف والعكس أيضاً، مع مناقشة عابرة لكل مفردة.

نقد المثقف للفقيه

مؤاخذات المثقف على الفقيه متعددة، لكننا نستطيع أن نحصرها في ثلاث مسائل أساسية:

١ ـ احتكار الساحة الاجتماعية.

من منطلقات دينية بحتة وشعور اجتماعي واضح يتعامل المجتمع مع الفقيه، فهو من جانب يشكل امتداداً لخط الولاية الدينية التي يعتبرها المجتمع العمق الديني الأساسي له، حيث ينظر للفقيه على أنه المرجع الشرعي وذلك لما يحمله من تخصص في شؤون الشريعة الإسلامية. وبالتالي فهو يسمع إليه ويطبق كلامه.

ومن جانب آخر يأتي الفقيه ليصبح معبّراً عن هم اجتماعي، فيعيش في وسط الناس، ويلتقيهم يومياً إما من خلال المسجد أو المنبر أو المجلس المفتوح أو التزاور، ويتصدى لمشاكلهم، ويتبنى مشروعات في خدمة المجتمع. مما يجعله في موقع احترام وتقدير عند عموم الناس. فمن جهة يُسمع إليه وكل كلمة يقولها تعتمد على أساس أنها رؤية شرعية، ومن جهة أخرى يحظى باحترام حسن. هنا يأتي المثقف وهو يرى لنفسه أهلية علمية، وينظر إلى أنه يختزن تراكماً علمياً هائلاً ـ بالمقايسة مع القدرة العلمية للمجتمع ـ، إلا أن المجتمع في عزوف تام عنه، فلا يسمع له ولا يعطيه ما يعطي الفقيه من احترام. فيعتبر هذا ظلماً له، وعلى أثره يوجه اشكاله للفقيه ويعتبره محتكراً للساحة، حيث انه جعل التوجيه التربوي والثقافي مقتصراً عليه فقط.

إن هذه الملاحظة مع ما فيها من واقعية نسبية، إلا أن هناك تحفظات عديدة عليها. وأبرز ما يمكن أن يقال في مناقشتها إن الدور الاجتماعي هو دور انتزاعي، أي أنه لا

يعطى مجاناً، ومن يطمح لشيء من ذلك فعليه ان يخوض عباب المجتمع ويعيش في أوساطهم ويقدم لهم خدمات حقيقية، عندئذ سيكسب ثقتهم لا محالة. وقد طالعتنا الأيام عن رجال ليسوا بفقهاء إلا أنهم احتلوا مراكز اجتماعية طيبة حتى قُبل بعضهم كإمام لصلاة الجماعة، وما كان لهؤلاء أن يبلغوا ما بلغوه لولا الأعمال الجليلة التي قدموها، والنفسية الاجتماعية التي تعاملوا على أساسها.

ثم ليس من الصحيح التراحم في الأدوار. فالمثقف عليه أن يبحث عن المواقع والأدوار المناسبة له، ولا يضع نفسه في المواقع التي يكون الفقيه أصلح لها، لأن مآله قد يكون الفشل، وهذا ما ينطبق على الفقيه أيضاً، فهو حين يتجاوز دوره الطبيعي ويضع نفسه في موضع غيره فإنه لن يحظى بسوى الفشل وربما يكون موضع سخط الجمهور أيضاً. إن للمثقف دوراً يتناسب مع أهليته العلمية واستعداده الاجتماعي، وعليه أن يبحث عنه وينطلق منه إلى قلب المجتمع.

٢ ـ تسطيح الخطاب والمضمون الثقافي.

إن البيئة الاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها الفقيه قد تتصف في بعض الأحيان بالبساطة السلوكية والعلمية، وحيث انه مسؤول عن توجيه هذا الوسط فلا يمكن إلا أن يتخاطب معه بما يدرك لا بما لا يدرك، وهذا ما يجعله في كثير من الأحيان يتعاطى مع مشاكل سلوكية في غاية البساطة، ويناقش قضايا علمية بحجم العقل الذي يوجهه لا بحجمه هو كفقيه.

وبالطبع فإن هذا المنهج لا يروق للمثقف سواءً كان مستمعاً أو مراقباً، لأنه يريد أن يسمع ويقرأ ما يتناسب مع مستواه المعرفي. ثم إنه يعتقد بأن الموجه الثقافي يجب أن لا ينزل إلى مستوى الناس وإنما يرقى بمستواهم إلى مستواه.

هذه الملاحظة لا يمكن إلاّ الاعتراف بها لواقعيتها، وقد تؤثر على مستوى الفقيه مع مرور الزمن. لكنها أيضاً تحتاج إلى بلورة وتشذيب. فإن كل موجه اجتماعي لا غنى له عن الناس، ولابد أن يتعامل معهم بالمستوى الذي يتحملوه حتى يتسنى لهم الاستفادة منه، بعكس فيما لو خاطبهم بمستواه العلمي فإنهم لن يفقهوا شيئاً وربما يتفرقون عنه. وهكذا كان منهج الرسول (ص)، كما صرح بذلك الإمام الصادق (ع)

حيث قال: ما كلّم رسول الله (ص) العباد بكنه عقله قط، قال رسول الله (ص): «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»[١٩].

ثم إن هناك قضايا علمية رغم صحتها وعمقها إلا أنها تدخل في حيز المتشابهات التي لو قيلت لعموم الناس لرفضوها وشككوا في قائلها. فهذا «يونس بن عبد الرحمن» الذي عدّه أغلب علماء الرجال بأنه أفضل وأفقه أصحاب الإمام «الرضا» (ع)، حين تحدث عن أمور عقائدية تتناسب مع مستواه، أشكل عليه الكثير حتى جاءت وفود من مدينة قم وغيرها إلى الإمام تحتج على يونس وتتهمه بالانحراف عن الدين، ولهذا أوصاه الإمام بأن يخاطب الناس على قدر معرفتهم[٢٠].

إن الخطاب الثقافي يجب أن يتناسب ومستوى العقلية الاجتماعية حتى يؤدي أثره، أما إذا تعالى على تلك العقلية فإن مآله إما الفشل أو الوقوع في دائرة الشك. ولعل من جملة الأسباب التي أدت إلى انحسار عديد من التيارات الوطنية التي اجتاحت الساحة الإسلامية في العقود الماضية، إنها اتكأت على اصطلاحات وتصورات غريبة عن ذهنية العامة من أبناء المجتمع، فانحسرت في طبقة مميزة بلا تمدد واتساع حيث صعب على الغالبية التعاطي معها. لكن في الوقت الذي يشترط التناسب بين الخطاب والمتعلق به وهو المستمع أو القارىء، فإن طبيعة البرامج الثقافية والأطروحات الاجتماعية يجب أن تكون تنموية، حتى تجذب العامي إلى مستوى الفقيه ولا تسقط الأخير في أحضان العامي فيجد نفسه أمياً بعد أن كان فقيهاً.

٣ ـ السعي لفرض الوصاية على المثقف.

قد ينطلق الفقيه في حركته العلمية من مبدأ الحاكمية، وهو يعني أن قيم الشريعة حاكمة على كل النظريات والأفكار الرائجة في المجتمع، وبالتالي فإنه يعطي لنفسه الحق في القيام بتلك المحاكمة بناءً على تخصصه، فيرفض ما لا يتجانس مع روح الشريعة ويقبل الباقي. وهذا يفسر على أنه ممارسة لمنهج الوصاية في البعد الثقافي.

وحيث أن الفقيه في برنامجه الاجتماعي يتعامل على أساس الوصاية على العديد

(١٩) بحار الأنوار، ج١، ص٨٥.. وفروع الكافي ج٨، ص٢٦٨.
(٢٠) معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي، ج٢، ص٢٠٣.

من الطبقات الاجتماعية. برغبة منها في غالب الأحيان، يشعر البعض من المثقفين بأن الفقيه يطمح لتمديد هذه الوصاية حتى تشمل كل الطبقات بما فيها طبقة المثقفين. والحذر من الوقوع تحت وصاية الفقيه، هو الذي يدفع المثقف في غالب الأحيان إلى التأكيد على حالة التمرد، أو إشعار الفقيه بقدرته المعرفية واستعداداته العلمية. وفي ظني ان هذه الملاحظة هي نفسية أكثر منها واقعية، وهي تأتي بشكل طبيعي كنتيجة للتزاحم في الدور الاجتماعي، فالكل قد يشعر بمن يقيد حركته، المثقفون والفقهاء، بل ان الفقيه في بعض الأحيان يعتقد بأن هناك من أبناء المجتمع من يسعى لفرض وصايته عليه.

أما تقييد الموضوع بالفقيه فإنه غير صحيح حتى لو صدر من البعض، إذ أن الفقيه في حركته الاجتماعية يدفع الناس نحو تحمّل المسؤولية والانطلاق في رحاب الفكر والتصدي لإدارة المجتمع.

نعم إذا قُصِدَ من الوصاية تقييد حركة المثقف خصوصاً في إطارها الثقافي الديني وإطارها الاجتماعي، بمبدأ الولايات الدينية العامة، بحيث لا يتجاوز المثقف الخط الديني في مشروعه الثقافي والاجتماعي فهذا في غاية الصحة. فالفقيه لا يقبل بالتسيب في العمل الثقافي والاجتماعي في وسط المجتمع المسلم، ويسعى لتوحيد مختلف الأعمال الثقافية والاجتماعية وإخضاعها للتوجيه الديني الذي يتجسد في مشروع المرجعية وامتداداتها الثقافية والاجتماعية.

نقد الفقيه للمثقف

كما ان للمثقف ملاحظات على منهجية وحركة الفقيه، فإن الآخر أيضاً له مجموعة من الملاحظات يمكن حصرها في ثلاث:

١ ـ الخوض في مفردات الثقافة الدينية بلا أساس فقهي.

إن الثقافة ليست محرمة على أحد في كل صورها بما فيها ثقافة الدين، ولا يحق لأحد مهما كان تخصصه أن يمنع غيره من التخصص والبحث، فالفقيه مثلاً ليس من صلاحياته فرض قوانين على الناس كي لا يتعاملوا مع الثقافة الدينية مكتفين بقوله هو، وكذلك الفيلسوف وعالم الاجتماع وما إلى ذلك. لكن من حق هؤلاء أن يرفضوا العبثية في التخصصات، ويطالبوا كل راغب للإثارة أو التحقيق أن يتشبّع بالأسس

الخاصة بكل علم قبل الخوض فيه.

ومن هذا المنطلق تنشأ ملاحظة الفقيه على بعض الأعمال الثقافية ـ كما هو دأب كل أصحاب التخصصات ـ، فالإثارات والانتقادات إذا صدرت من متخصص يأخذها الفقيه بعين القبول والرضا، ولا يجد في ذلك بأساً بتاتاً، أما إذا جاءت من غير المتخصص فإنه يتحفظ عليها، إذ لا يعقل أن يناقش المثقف مسألة من أعقد المسائل الدينية الحرجة من وجهة فقهية وهو لم يدرس الفقه، أو يتعرض لمسألة تتطلب تحريراً أصولياً عميقاً ويبتُّ فيها وهو لم يدرس الأصول.

ان التحفظات التي يطلقها الفقيه في بعض الأحيان على بعض المشروعات الثقافية، منبعثة من هذا الأساس. ولهذا فإن كل من يريد مناقشة قضايا تتصل بالشريعة الإسلامية، فالمفروض منه أولاً معرفة الأسس معرفة تامة عبر الدراسة والتحقيق.

هذه ملاحظة هامة تصوّب باتجاه المثقف بالذات في عصر الانفتاح الثقافي، والفقيه يقف هنا مطالباً ـ لا بحكم كونه وصياً بل لكونه متخصصاً ـ كل من يناقش قضايا الدين، بتعلم أسس الدين وأصوله بكل تواضع ورحابة صدر قبل الخوض في تفاصيله.

وبالطبع إن هذا الحق الذي نراه للفقيه، لا يسمح له بتهميش الآخرين وتجاهلهم معقتداً بأنه الوحيد القادر على بحث المسائل الدينية، وأن كل ما تنتجه الساحة ما هو إلا كلام فارغ. ان هذا المنطق خاطئ، ففي الساحة رجال مؤهلون ومتنورون ولاشك ان مساهماتهم الثقافية إذا ابتنت على أسس ومباني علمية سليمة ستؤدي إلى إثراء الثقافة الدينية، وهذا ما يطمح إليه كل فقيه ومثقف.

٢ ـ التحصن في دوائر خاصة وتناسي المجتمع.

مما يأخذه الفقيه على المثقف، اقتصار الأخير على لوك مجموعة الطروحات النظرية في ملتقيات ثقافية لا تتسع إلاّ له ولأمثاله، وكأن الحياة كلها تتلخص في مراجعة الكتب ومتابعة الأحداث والإثارات الثقافية، متناسياً المجتمع وما يحمله من هموم ونواقص.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد. بل يتطور إلى أكثر من ذلك حيث يؤدي إلى

شراسة في النظر إلى المجتمع. فحيث يرى المثقف في نفسه أنه على مستوى عالٍ من الاطلاع والتفهّم، وتراه في بعض الأحيان يقلل من قيمة المجتمع وينظر إلى أفراده على أنهم بسطاء متخلفون هامشيون، مما يدفعه إلى الابتعاد عنهم ومجانبتهم كيلا يتأثر تراكمه المعرفي، ولهذا فإنه لا يجالس إلا أهل جنسه. متناسياً بأن من أهم مسؤوليات المثقفين إنهاض المجتمع لا الاعتزال عنه.

ولاشك أن هذا المنهج يوقع المثقف في مطب كبير وهو التوجه النظري البحت في التخطيط. وهذا تماماً ما يلحظه الفقيه على المثقف، حيث ان نظراته الاجتماعية وتخطيطه لا يمت للواقع بصلة وإنما هو وليد الكتاب، في حين أن العمل الاجتماعي ينبغي أن يكون قائماً على التجربة قبل كل شيء، لأن الكثير من منافذ المجتمع ونواقصه وطريقة تحريكه لا يمكن أن تتضح للإنسان إلا بعد خوضه للعديد من التجارب الاجتماعية. ولعل قسماً كبيراً مما أُسقط على المجتمع من أفكار ومشاريع وانتهى به المطاف إلى الفشل كان من هذا النوع، فهو إما وليد تجارب اجتماعية أخرى أو مستمد من كتب، ولهذا فقد كان غريباً عن روح المجتمع.

طبعاً هذا الاشكال ينسحب على الفقيه أيضاً، فكما ان المثقف مطالب بالنزول إلى المجتمع وبلورة أفكاره على أساس الحاجة الاجتماعية، كذلك الفقيه حيث أن مساحة كبرى من اهتماماته لا يمكن ان تأتي على وجهها الصحيح إلا إذا عاصر المجتمع وعرف عن قرب طبيعة احتياجاته على اعتبار أنه مصلح والاصلاح الحقيقي لا يمكن أن يكون غريباً.

٣ ـ الهروب من تقليد إلى تقليد آخر.

حين يطرح المثقف شعار الإبداع في الفكر، والاستقلال في النظر إلى المعارف، والذي يعني موازاة ثقافة الفقيه، فإن هذا المنهج يفترض فيه أن يأتي بطرح علمي جديد غير قائم على التقليد، إلا أن الحقيقة غير ذلك تماماً، حيث تجد المثقف المتمرد على الفقيه أضحى تلميذاً ومقلداً لغيره وربما بشكل أكبر مما كان عليه في السابق. ولعل مرد ذلك إلى الانبهار بالغير وهو الفكر الوافد، أو لقصور في القريب وهو المتمثل في أطروحة الفقيه الثقافية. لكن على كل حال ان الهروب من فكر لا يعني اسقاط فكر آخر على الذات وبالتالي على المجتمع.

هذه الملاحظات، من الملاحظات المهمة التي يطرحها الفقيه على المثقف، وهي قد تتكشف عن داء عضال معشعش في وسط المجتمع وهو قابلية التقليد، حيث ان المجتمع لديه استعداد نفسي يؤهله للتقليد، فحتى لو تحسس من نموذج شائع يوماً ما وقرر التمرد عليه ـ بدعوى الاستقلال في التفكير ـ، تجده مباشرة يقع في تقليد آخر بلا شعور معتمداً في نفسه انه على مستوى من التحرر والعقلانية.

ورغم ان مشكلة التقليد من الصعوبة ان ينجو منها أحد في المحيط الإسلامي مهما كان تخصصه، إلا أن ما يطرح هنا من اشكال حول المثقف هو التمرد على الأقربين وتقليد الأبعدين، مما ينشط عنده حالة التضاد مع الفقيه، في حين انه يحتاج إلى تعقّل في نظره إلى الفقيه وفي تعاطيه مع كل جديد يفد على المجتمع.

التلاقي هو الخيار

تلك كانت مجموعة ملاحظات يوجهها كل طرف إلى الآخر، ولاشك ان لكل منهما ردوداً عليها. لكن عرضها انما جاء لتمرير محل النزاع في البحث، كي نكتشف بوضوح أسباب التضاد الذي يتجلى بين الفينة والأخرى في الساحة الاجتماعية بين الفقيه والمثقف. وعلى فرض تسليمنا بكل هذه الملاحظات ـ وغيرها ان وُجد ـ، إلا أنها لا تشكل عائقاً يحول دون تطبيع الأجواء بين الفقيه والمثقف، وإني أكاد أقول جازماً بأن عدم تلاقي الطرفين على الصعيد الاجتماعي العام أو على الصعيد الخاص في الملتقيات الثقافية، هو السبب الأساسي في حدوث الجفاء بينهما والذي تحول مع توالي الأيام إلى تضاد. ولهذا فإن نهاية التطبيع بين الفقيه والمثقف تبدأ بالتلاقي حتى لو كان بسيطاً جداً في البداية.

وأظن بأن الانشغال بتداول النقودات فيما بين الطرفين يؤدي بشكل طبيعي إلى إهمال المجتمع وتناسي قضاياه الحقيقية. فهذه هي النتيجة الطبيعية لانشغال كهذا، وهو أمر ملموس وقد أثاره العديد من أرباب الفكر والثقافة، ولعل آخر ما مرّ عليّ في هذا الشأن مقال نشر في صحيفة الحياة للكاتب اللبناني «كرم الحلو» تحت عنوان «ما بين الانغلاق في التراث والاستغراق في الحداثة: أين قضايا الأمة والشعب، أين هموم النخبة والتقدم»، جاء فيه: «هكذا بين التراثيين والحداثيين يبقى الإنسان العربي على الهامش، تغيّب مشاكله وأزماته ومعاناته، وتضيع هواجسه وهمومه، حتى لنتساءل: أين

قضايا الأمة وسط هذه الدوائر المظلمة والمغلقة؟ وما هو دور المثقف أو الكاتب؟ هل دوره ان يهرب من التاريخ وينسحب إلى عالم لا يجهد نفسه فيه بإبداع أي حل، أو بمواجهة أية إشكالية يخلّفها التطور؟ هل دوره ان يعتصم في قوقعته الفكرية بعيداً عن تحديات الواقع ونداءات الحياة، حيث الثقافة ترف فردي بينما الأمة تواجه مأزقاً جماعياً مصيرياً. الحقيقة ان ما نشهده في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخنا من انقسام حاد بين تراثوية وحداثوية. يشكل اغتراباً حقيقياً للثقافة العربية، ونفياً لقضايا الأمة العربية وهمومها والمخاطر التي تحاصرها من كل جانب»[٢١]. ورغم التحفظ على تصويره لطبيعة التضاد بين الطرفين، إلا اننا نتفق معه في النتيجة وهي تناسي الهم الاجتماعي.

وبناءً على ذلك فإن التلاقي بين الفقيه والمثقف ومن ثم تطبيع العلاقة بينهما سينعكس إيجابياً على الساحة الاجتماعية الثقافية، إذ لا ريب بأن استمرار الحوار بين الطرفين ستكون له مردودات طيبة على العمل الثقافي، وهو ما ينعكس بدوره على جميع المبتنيات الاجتماعية، هذا عوضاً عن نقاط التوتر التي ستذوب في لحظة التعاطي بينهما. وعلى العموم فإن إيجابيات التلاقي بين الفقيه والمثقف عديدة جداً وهي أوضح من أن توضح.

وقبل أن أختم البحث أجدني مضطراً للتعرض بشيء من الاختصار للمجالات التي يمكن أن يلتقي فيها الفقيه والمثقف على الصعيدين الثقافي والاجتماعي.

اطر وابعاد التلاقي

في هذا المجال يمكن عرض مقترحات عديدة، لأن مجالات التعاون والتداخل بين أقطار الفكر في مجتمع يعيش بدايات حالة التحول نحو الأفضل، لا حدود لها لوجود حاجات اجتماعية كثيرة ومتطلبات ثقافية أكثر وغيرها من المتطلبات التربوية والاقتصادية. بعكس فيما لو كان هذا التعاون على أرض يكون انسانها مستقراً اجتماعياً وثقافياً فإن الحاجة آنذاك ستكون أقل. ولهذا قيل بأن العمل في البلاد الأقل تقدماً أكثر ارهاقاً للدعاة. وبالرغم من كثرة هذه المجالات، إلا أنني سأشير إلى ثلاثة منها فقط، وذلك لأنها قريبة المنال ويسيرة التطبيق، ويمكن أن تكون بادرة نحو الأهم والأفضل.

---

(٢١) صحيفة الحياة، ٢١ اغسطس ١٩٩٦م. مصدر سابق.

١ ـ تحرير المشروع الاجتماعي.

بحكم تعدد التجارب وتنوعها، وبحكم مشاركة كل الأصناف الاجتماعية فيها وعلى رأسها الفقيه والمثقف. ثم لتنوّع التصورات والاستنتاجات، فكل صاحب تجربة له رأي وتصوّر في طريقة تحريك المجتمع وإنهاضه. لهذا فإن العقل يقول بضرورة تلاقح هذه التجارب واجتماعها ولو على مستوى الحوار النظري في دائرة المشروع الاجتماعي.

وأما الاكتفاء بالتجارب الذاتية في العمل الاجتماعي فهو ليس كافياً، لأن الإنسان لا يستطيع ان يحيط بكل التجارب مهما كانت قدرته وامتداداته ولهذا لابد أن يسمع لغيره بتواضع تام. قال الإمام علي (ع): «ومن ترك الاستماع من ذوي العقول مات عقله»[٢٢]. وقال أيضاً: «العاقل لا يستخف بأحد»[٢٣].

فبين الفقيه والمثقف مجال خصب يمكن أن يلتقيا فيه، وهو يتمثل في تحرير المشروع الاجتماعي، خاصة وان كلاً منهما لديه قدرة على الإبداع استناداً إلى تجاربه الذاتية العلمية منها والنظرية. فبدل أن يجلس كل طرف في زاويته ويعلق على تجارب الآخرين بتصورات قد تصيب وقد تخطىء. من الأفضل ان تلتقي الأطراف وتستمع لبعضها البعض، حتى يفهم كل منهم الآخر ويكون قادراً على الإفادة ومهيئاً للاستفادة.

٢ ـ التعاون في تنشيط العمل الثقافي.

من أهم المشروعات والبرامج التي يمارسها الفقيه في المجتمع هي المتعلقة بثقافة الإنسان المحيط به. كما ان المثقف بحكم تخصصه الثقافي وقدرته الجيدة على العطاء في هذا المجال يجد أن أهم أدواره تتلخص في رغبته الجامحة لتثقيف المجتمع وإنزال تجاربه على غيره. وهذه دائرة واضحة يمكن أن تجمع الفقيه والمثقف.

فما الضير في اتحاد قدرة الطرفين في تنشيط العمل الثقافي، الفقيه بما له من كفاءة علمية وقدرة على الحشد في الوسط الاجتماعي، والمثقف بما له من استعدادات ثقافية

---

(٢٢) بحار الأنوار، ج١، ص١٦٠.

(٢٣) ميزان الحكمة، حديث رقم ١٣١٢٦.

ورغبة في المشاركة الثقافية العامة. ما الضير في ذلك.؟

في تصوّري لو يتعاضد المثقف والفقيه في إحياء الندوات الثقافية العامة، وتركيز البرامج الثقافية الموسمية والدائمة، وإبداع مناهج وأساليب جديدة لتنمية الحس الثقافي في المجتمع. فإن ذلك سيطوّر من العمل الثقافي ويجعله على مستوى من العلمية والمشاركة الاجتماعية.

٣ ـ إقامة المنتديات الثقافية.

هذا مقترح يخص الطرفين فقط وليس له علاقة بالعامة. فاعتبارهما ـ المثقف والفقيه ـ يشكلان الثقل الثقافي في المجتمع، فإن الاجتماع بينهما خير من الافتراق، فبدل ان يقتصر كل طرف على محافل خاصة به وبأهل جنسه، ويناقش الأطروحات الثقافية في حدود اهتماماته المحدودة، فإن توسيع دائرة هذه المحافل بحيث تشمل نوعيات متعددة من الطرفين أفضل وأشمل. ولاشك أن تحاوراً كهذا سيثمر نتائج طيبة على صعيد الفكر والثقافة، بل سيؤدي إلى صقل كثير من القناعات والتصورات. وهذا هو بداية المشوار في سبيل توحيد الهم الثقافي على صعيد المجتمع.

هذه مقترحات سريعة عرضتها بشكل موجز، معتقداً بأنها خطوة أولية تقع في طريق التطبيع الثقافي والاجتماعي بين الفقيه والمثقف، وتساهم في تذويب نقاط التضاد والتوتر بينهما. وبالطبع إن كل ذلك لا يمكن أن يتم إلا إذا برز في الوسط عامل التواضع من كلا الطرفين، وإلا فإن الاستهتار بالآخر والتعالي عليه لن يزيد الأمر إلا سوءاً.

ثبت المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم.
٢ ـ أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.
٣ ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٤ ـ الأنصاري، محمد جابر، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت.
٥ ـ الأنصاري، محمد جابر، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، دلمون للنشر، نيقوسيا.
٦ ـ البجنوردي، ميرزا حسن، القواعد الفقهية، منشورات مكتبة البرهان ـ طهران، الطبعة الأولى، ١٣٥٥ هـ.ش.
٧ ـ الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، فبراير ١٩٩٦م.
٨ ـ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨م.
٩ ـ الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
١٠ ـ الجوزو، محمد علي، مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.
١١ ـ كاظم، جواد، القيادة الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ.
١٢ ـ الحكيم، السيد محمد سعيد، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار.

١٣ ـ الحسيني، هاشم معروف، سيرة المصطفى نظرة جديدة، دار القلم، بيروت.
١٤ ـ حرب، علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت: المركز الثقافي العربي.
١٥ ـ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مؤسسة مطبوعات اسماعيليان، ايران، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م.
١٦ ـ الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مطبعة الصدر، ايران، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ.
١٧ ـ الري شهري، محمدي، ميزان الحكمة، بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
١٨ ـ سعيد، ادوارد، صور المثقف، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، نقله إلى العربية غسان غصن.
١٩ ـ السبزواري، السيد عبد الأعلى، تهذيب الأصول، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٢٠ ـ السبحاني، الشيخ جعفر، كليات في علم الرجال.
٢١ ـ شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، أهلية المرأة لتولي السلطة، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٢ ـ الشيرازي، ناصر مكارم، القواعد الفقهية، منشورات دار العلم، طهران، ١٣٨٢هـ.
٢٣ ـ الشيرازي، السيد محمد، الفقه: الواجبات والمحرمات، مطبعة سيد الشهداء (ع)، قم، ١٤٠٨هـ.
٢٤ ـ الشعراوي، الشيخ محمد متولي، أنا من سلالة أهل البيت.. الشعراوي يبوح بأسراره مع السيدة زينب والحسين (ع)، إعداد سيد ابو العينين، مطبوعات اخبار اليوم، مصر، الطبعة السادسة ١٩٩٧م.
٢٥ ـ صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥م.
٢٦ ـ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، إكمال الدين وإتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٥هـ.
٢٧ ـ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي، كتاب الخصال، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ١٤٠٣هـ.

٢٨ ـ الصدر، محمد باقر، جواهر الأصول، بقلم: الشيخ محمد ابراهيم الأنصاري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٩ ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٣م.
٣٠ ـ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
٣١ ـ الطبرسي، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٣٢ ـ الامام علي (ع)، نهج البلاغة، منشورات دار الهجرة ـ ايران.
٣٣ ـ العاملي، الشيخ محمد بن الحسن الحر، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة أهل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٣٤ ـ العاملي، زين الدين الجبعي، الدراية في علم مصطلح الحديث، مطبعة النعمات، النجف، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.
٣٥ ـ العظم، صادق جلال، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.
٣٦ ـ عبد الرحمن أسامة، المثقفون والبحث عن مسار، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٣٧ ـ عصفور، رمضان، قضايا إسلامية معاصرة، مطبوعات اخبار اليوم، مصر، ١٩٩٨م.
٣٨ ـ العطاردي، عزيز الله، مسند الامام العسكري (ع).
٣٩ ـ غولدمن، لوسين، فلسفة التنوير، ترجمة منصور كاوياني.
٤٠ ـ الغزالي، الشيخ محمد، حوارات مع الإسلاميين، مجموعة مقابلات.
٤١ ـ فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.
٤٢ ـ فضل الله، السيد محمد حسين، دنيا الشباب، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٤٣ ـ فضل الله، مهدي، فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية ونقدية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

٤٤ ـ القمي، الشيخ عباس، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، دار الاسوة للطباعة والنشر، ايران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٤٥ ـ الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
٤٦ ـ لندبرغ، جورج. أ، هل ينقدنا العلم، ترجمة الدكتور أمين أحمد الشريف، منشورات دار اليقظة العربية، ١٩٦٣م.
٤٧ ـ المالكي، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٤٨ ـ مقلد، اسماعيل صبري، العلاقات السياسية الدولية.
٤٩ ـ المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٥٠ ـ المدرسي، السيد محمد تقي، من هدى القرآن، الناشر مكتب العلامة المدرسي، ايران، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٥١ ـ المدرسي، السيد محمد تقي، المعهد الإسلامي، بين الأصالة والتطوير، دار النخيل للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٥٢ ـ المدرسي، السيد محمد تقي، التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، انتشارات مدرسي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٥٣ ـ مؤسسة النهضة، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية.
٥٤ ـ مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.
٥٥ ـ محسني، محمد آصف، حدود الشريعة ـ المحرمات.
٥٦ ـ المهتدي، عبد العظيم، قصص وخواطر من أخلاقيات علماء الدين.
٥٧ ـ المدرسي، السيد هادي، الصداقة والأصدقاء: موسوعة إسلامية في فن معاملة الناس، دار البصائر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٥٨ ـ مركز دراسات الوحدة العربية، المثقف همومه وعطاؤه، بيروت.
٥٩ ـ محمود، زكي نجيب، في تحديث الثقافة العربية.
٦٠ ـ النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار

الكتب الإسلامية ـ طهران، ١٣٦٥ هـ.ش.
٦١ ـ النوري، الحاج ميرزا حسين، مستدرك الوسائل في مستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٦٢ ـ الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

المجلات والصحف:

١ ـ الأنصاري، محمد جابر، الفكر المسيحي العربي، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، بيروت، عدد ٣٢/٣١، ربيع وصيف ١٩٩٦م.
٢ ـ بيكون، فرانسيس، مجلة العربي، تصدر عن وزارة الاعلام بدولة الكويت، عدد ٤٧٥، يونيو ١٩٩٨م.
٣ ـ توفيق، خالد، الفقيه ـ المثقف: خلفية الأزمة وتأسيس الحل، مجلة قضايا إسلامية، تصدر عن مؤسسة الرسول الأعظم، ايران، العدد الرابع، ١٩٩٧م.
٤ ـ الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، صحيفة الشرق الأوسط، عدد ٥٩١١، ١٩٩٥/٢/٣م، وعدد ٥٩١٤، ١٩٩٥/٢/٦م.
٥ ـ الحمد، تركي، فكر الوصاية ووصاية الفكر: اشكالية النخبة، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد السادس والعشرون، العدد الثالث والرابع، يناير / مارس، ابريل / يونيو ١٩٩٨م.
٦ ـ الحمد، تركي، ندوة: الفكر العربي المعاصر: تقييم واشراف، مجلة الكلمة، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد ١٧، خريف ١٩٩٧م.
٧ ـ الحلو، كرم، ما بين الانغلاق في التراث والاستغراق في الحداثة: أين قضايا الأمة والشعب أين هموم النخبة والتقدم، صحيفة الحياة، عدد ١٢٢٣١، ٢١ اغسطس ١٩٩٦م.
٨ ـ فضل الله، السيد محمد حسين، الفقيه والمثقف، مجلة المنطلق، تصدر عن الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، بيروت، عدد ٩٩، شعبان / رمضان ١٤١٣هـ.
٩ ـ صحيفة المسلمون، عدد ٥٩٨، ١٩ يوليو ١٩٩٦م.

محتوايات الكتاب

هذه الدراسات ٧
مقدمة ١١
الفصل الأول: بين المثقف والدين ١٣
رؤية تأسيسية للعلاقة بين المثقف والدين ١٥
المثقف: ومساحة التفكير المتاحة في الثقافة الدينية ٣٣
المثقف: بين الشك واليقين ٥٨
المثقف: بين الغيب والتجريد المادي ٩٠
الفصل الثاني: بين المثقف والمجتمع ١٢٧
المثقف: بين الانكماش على الذات والتواصل الاجتماعي ١٢٩
أخلاقيات المثقف ١٥٥
الفصل الثالث: الفقيه والمثقف: نقد العلاقة وضرورة التواصل ١٦١
ثبت المصادر والمراجع ١٨٥

المؤلـف

- فيصل عبد الكريم العوامي مواليد سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م، مدينة القطيف شرق المملكة العربية السعودية.
- من كتاب وباحثي المملكة العربية السعودية.
- من مؤلفاته المنشورة:

ـ المثقف وقضايا الدين والمجتمع.

ـ قضايا المجتمع في الفقه الاسلامي. مخطوط

- إلى جانب العديد من المقالات والدراسات التي نشرها المؤلف في بعض المجلات والدوريات الفكرية والثقافية.

صدر من هذه السلسلة [آفاق في البناء الحضاري]

١ ـ شرعية الاختلاف، دراسة تأصيلية منهجية للرأي الآخر في الفكر الاسلامي، عبدالله اليوسف، ١٩٩٦م.

٢ ـ التجديد الاجتماعي، تأملات في التأهيل المجتمعي، محمد عليوات، ١٩٩٧م.

٣ ـ التنوع والتعايش، مدخل لتأسيس الشراكة للبناء الحضاري، حسن الصفار، ١٩٩٧م.

٤ ـ الأهل والدولة، بيان من أجل السلم المجتمعي، محمد محفوظ، ١٩٩٨م.

٥ ـ المثقف وقضايا الدين والمجتمع، فيصل العوامي، ١٩٩٩م.